Theodor W. Adorno

Il gergo dell'autenticità

Sull'ideologia tedesca

Introduzione di Remo Bodei

Bollati Boringhieri

Indice

Introduzione: Segni di distinzione
di Remo Bodei

1. *La vita falsa*

Sogni a occhi aperti

Annunciando a Siegfried Kracauer l'invio della prima stesura del *Gergo dell'autenticità*,[1] Adorno si augura che l'opera risvegli in lui ricordi e interessi comuni. Essa ha infatti per argomento un aspetto specifico dell'industria culturale, ormai sempre più esperta nell'arte di far dimenticare agli uomini il sapore nauseante della «pappa» con cui li ingozza.[2] Ai moderni lotofagi,

[1] Il *Jargon der Eigentlichkeit. Zur deutschen Ideologie* (= *J*), elaborato tra il 1962 e il 1964, era inizialmente destinato a diventare un capitolo della *Dialettica negativa*. Scorporato da essa per il suo carattere specifico e autonomo, è apparso dapprima come articolo sulla «Neue Rundschau», LXXIV (1963), pp. 371-85, e, nel 1964, ampliato e con il medesimo titolo, in forma di libro, presso l'editore Suhrkamp di Francoforte (successivamente ristampato, con una prefazione, nel 1967, è ora compreso nelle *Gesammelte Schriften* di Adorno, vol. 6, pp. 413-526).

Per rendere più scorrevole il testo, ho citato le opere di Adorno, Heidegger, Rosenzweig e Jünger secondo un sistema di sigle (e di numeri, che rinviano alle pagine della traduzione italiana, quando esiste, altrimenti all'edizione originale). Lo si può trovare riportato nell'Appendice, dove ho inoltre concentrato tutti i riferimenti utili a chi voglia eventualmente approfondire i problemi trattati (la bibliografia, raggruppata per blocchi tematici, segue l'ordine dell'esposizione; i blocchi sono, tuttavia, segnalati o in maniera esplicita o mediante un asterisco in questa Introduzione o nelle note). La relativa ampiezza dell'apparato bibliografico è dovuta anche alla necessità di riannodare i fili di un rapporto tra Adorno e la cultura filosofica – non solo italiana – interrotti da oltre un decennio, indicando possibili percorsi di lettura.

[2] Cfr. la lettera inedita di Adorno a Kracauer del 22 luglio 1963. Sono

ai mangiatori di oblio delle società contemporanee, essa insegna infatti come esser paghi di promesse di felicità prorogabili all'infinito (cfr. *DdA*, 150, 71 sgg.) e come esser convinti di ricevere soltanto quel che desiderano.

Rispondendo, Kracauer nota che l'articolo coglie nel segno, soprattutto quando smaschera la connivenza tra il vertice e la base della confraternita degli «autentici», tra il loro attuale capo e i suoi modesti seguaci: «È efficace, perché mostri – baldanzosamente – quanto Heidegger abbia in comune con il sudiciume che sta sotto di lui.»[3]

Adorno non poteva trovare un interlocutore più vicino alle sue attuali intenzioni e più sensibile all'oggetto e al metodo del suo recente saggio. Circa quarant'anni prima, proprio Kracauer era stato testimone del sorgere della setta, allora dotata di una gerarchia e di una struttura differente (cfr oltre, pp. XIII-XVI). Avrebbe, anzi, voluto farne parte, ma non fu accolto: erede di Husserl, nel progetto di «tornare alle cose stesse», e di Simmel, nell'attenzione per i dettagli in apparenza più frivoli e insignificanti, non solo mancava dei requisiti richiesti dai cultori dell'«interiorità», ma si era interamente dedicato all'esame delle più svariate espressioni di vita «inautentica». Anche per la sua parallela attività di giornalista, immerso nell'universo, che può apparire ovvio, del quotidiano, aveva analizzato i prodotti tipici dell'industria culturale (il romanzo poliziesco, il cinema dei «telefoni bianchi», l'operetta) e osservato con perspicacia i comportamenti delle folle, focalizzando lo sguardo sulla mentalità e le aspirazioni di gruppi sociali subalterni, impiegati o commesse dei grandi magazzini.

Convinto che la realtà sia una costruzione («die Wirklichkeit ist eine Konstruktion»), aveva tentato di dar senso agli eventi del proprio tempo attraverso un'accurata verifica fenomenologica delle «manifestazioni della superficie», ossia di quei sogni a occhi aperti che i mezzi di comunicazione di massa e i loro fruitori fabbricano insieme.

grato alla dottoressa Roberta Malagoli per la segnalazione di questo carteggio tra Adorno e Kracauer (che si svolge tra il luglio 1963 e il marzo 1965 e che contiene diversi accenni relativi al *Gergo dell'autenticità*), al dottor Rolf Tiedemann dell'Adorno-Archiv di Francoforte e alla dottoressa Ingrid Belke del Deutsches-Literaturarchiv di Marbach per avermi gentilmente concesso di consultarlo e di parafrasarne o citarne brevi passi.

[3] Cfr. lettera di Adorno a Kracauer del 22 novembre 1963.

È proprio dalla loro collaborazione che scaturisce, secondo schemi complessi, quell'immaginario sociale, la cui manipolazione costituisce oggi il più formidabile strumento di potere. In un mondo costruito – ma socialmente realissimo – la banalità e lo squallore dell'esistenza quotidiana si intrecciano e si fondono miticamente con le loro compensazioni. L'impasto di realtà e desiderio rivela in negativo la natura di un dominio che non ha più alcun bisogno di nascondersi e che prospera anzi perché grida ed esibisce in pubblico i suoi trasparenti enigmi, gli *arcana imperii* da cui è scomparso ogni mistero.

I film di evasione ne sono la prova più certa. Dipingendo di rosa le istituzioni più nere, offrono una limpida descrizione dei meccanismi sociali:

> Quanto più imprecisamente ne rappresentano la superficie, tanto più diventano esatti, trasformandosi nello specchio fedele nel quale si riflette il meccanismo segreto della società (...) Le stupide e irreali fantasie dei film sono i *sogni a occhi aperti della società*, nei quali si manifesta la sua vera realtà, prendono forma i suoi desideri altrimenti repressi (...) Per analizzare la società di oggi bisognerebbe stare ad ascoltare ciò che i prodotti della grande industria cinematografica rivelano. Pur senza averne l'intenzione, spiattellano tutti un grossolano segreto.

Sino all'ultimo libro, terminato nel 1966, *History. The Last Things before the Last*, Kracauer ha esplorato e riservato a se stesso lo spazio intermedio tra la costruzione sociale della realtà e le aspirazioni collettive, il regno delle «cose penultime», ugualmente lontano dalla nostalgia dei fondamenti e delle origini e dalle utopie messianiche della redenzione e dell'avvenire.[4]

La volgarità del mondo

Malgrado le divergenze teoriche su molti punti (compreso il ruolo dell'industria culturale), Kracauer e Adorno concordano, in questo caso, sia sugli obiettivi che sul modo di procedere del

[4] A lui si riferisce, appunto, l'allusione posta all'inizio del *Gergo*: «Con suo lieve rammarico un amico, attratto allora da questa cerchia, non fu invitato. Gli si fece capire che non era abbastanza autentico» (*J*, 7). Per notizie su Kracauer e i suoi scritti, cfr. oltre, pp. LVIII sg. Il passo citato si trova in S. Kracauer, *Die kleinen Ladenmädchen gehen ins Kino* (1927), in *Das Ornament der Masse* e *Strassen in Berlin und Anderswo*, Frankfurt a.M. 1963 e 1964 [trad. it. *Le piccole commesse vanno al cinema*, in *La massa come ornamento*, Napoli 1982, p. 86].

Gergo dell'autenticità. A entrambi sembra giusto attaccare un'ideologia ormai di moda, che afferma i propri contenuti attraverso il linguaggio. Formule, elevate e vacue a un tempo, segnalano l'appartenenza a una presunta aristocrazia dello spirito e ritagliano, in maniera invisibile ai profani, uno spazio sacro della parola, che separa i fedeli dai miscredenti, lasciando sulla soglia i catecumeni.

Tutti i gerghi svolgono una funzione analoga: contribuiscono a rendere coeso e identificabile un gruppo, sbarrando o rendendo difficile la comunicazione con gli estranei e i non-iniziati. Il loro frasario è, di conseguenza, più o meno cifrato, accessibile, di volta in volta, solo ai componenti di un cenacolo, di un mestiere o di una banda di ladri. Neppure quello dell'«autenticità» sfugge alla tripartizione dell'*in*, dell'*out* e del *between*. Privo della potenza dicotomica – integrativa ed esclusiva – che istituisce in Carl Schmitt la 'coppia truce' amico/nemico, è semmai incline a produrre tra i cooptati un'atmosfera «aziendale» di cordiale familiarità. La distinzione tra chi sta in alto e chi sta in basso, sempre ricordata da sottili sfumature che si percepiscono solo nel salire di grado, è ufficialmente proclamata inessenziale. Il tono dei discorsi oscilla così tra la leggera intimidazione verso i nuovi venuti e la trepidazione per le anime che a stento si sono salvate dall'imperante volgarità.

Questo gergo, che nella Repubblica di Weimar era gelosamente custodito da circoli di raffinati intellettuali, trionfa ora, nella Germania degli anni cinquanta e dei primi anni sessanta come ideologia di massa, impersonando «la forma attuale della falsità» (*J*, 5) e coinvolgendo «trasversalmente» tutti i ceti sociali desiderosi di elevarsi al di sopra della mediocrità e dell'anonimato. Il segreto della sua diffusione dipende in buona parte dal fatto che riesce a rendere ciò che è semplice sinonimo di quel che è spiritualmente ricco, remunerando il minimo sforzo con la massima autogratificazione.

Alla maniera di Kracauer (ma ancor prima di Marx e di Engels), anche Adorno ne studia le manifestazioni della superficie, la «fisiognomica» (cfr. *J*, 3). In questo modo, opta deliberatamente per un'operazione di smascheramento che riveli, partendo da tratti e da tic sintomatici del linguaggio, quanto la nuova «ideologia tedesca» nasconde. Rovesciando come un guanto la pretesa «interiorità» degli «autentici», li espone alla luce e al

«gelo» dei rapporti sociali esistenti. La sua strategia teorica mira a dimostrare come – nel far quadrato contro il «mondo» – essi si limitino a sublimare e a stilizzare l'impotenza di tutti a conciliarsi con una realtà degradata. La sperimentata impossibilità di condurre una vita degna dipende infatti da condizioni «esterne» (storiche, oggettive) e non da qualità o da deformazioni soggettive (che ne sono, al contrario, il risultato). Ma, poiché nessuno è in grado di intendere a pieno la natura e l'articolazione di simili condizionamenti, né, tanto meno, di dominarne gli effetti perversi, si produce nelle coscienze un *Verblendungszusammenhang*, un oscuramento del contesto di senso che le rende cieche e ottuse, specie quando cercano in se stesse le ragioni dell'opacità.

In una circolarità di cause ed effetti, il potere delle ideologie deriva dal «declino dell'evidenza logica come tale». Ormai «la bugia ha il suono della verità, e la verità il suono della bugia. Ogni affermazione, ogni notizia, ogni idea è modellata in anticipo dai centri dell'industria culturale» (*MM*, 121). Eventi o valori non passati attraverso una previa setacciatura, sono a priori destinati a non essere creduti. L'«ironia», la percezione del distacco tra ideologia e realtà, viene invece denigrata e diventa sospetta. Il suo atrofizzarsi consente all'ideologia di duplicare se stessa in forma di unica realtà, così che la conoscenza si capovolge in *adaequatio* dell'intelletto all'ideologia. I rapporti di potere sono, per questo, tanto più condivisi quanto più le potenziali vittime ne diventano veicoli e complici.

Tutto ciò che di doloroso e di sgradevole si presenta nella vita di ognuno viene imputato, seguendo la linea di minore resistenza, alla rozzezza dei propri simili e alla piattezza della dimensione quotidiana. La «vita offesa» e rubata agli uomini – che costituisce il nucleo della riflessione adorniana nei *Minima moralia* e che si rispecchia nel verso di Trakl «Eppur quanto malata sembra ogni cosa che diviene» (cfr. *Spengler*, 63) – non sarebbe dunque altro che il risultato di una mancata purificazione. Si finisce così per cercare surrogati a un'esistenza deturpata nel culto dell'interiorità soggettiva e nella parola d'ordine del ritorno a un'esperienza originaria, la cui sorgente non sarebbe inquinata. La ritrovata genuinità dei rapporti con se stessi e con quanti condividono i propri ideali diventa l'anti-

doto più efficace alla nequizia dei tempi o a qualche colpa metafisica, così remota da esser stata dimenticata. Una involontaria caricatura della vita migliore prende il posto dell'armonia che le è preclusa. Ma il comprensibile bisogno di calore, di intimità e di confidenza non può essere soddisfatto con pratiche di mutua rassicurazione.

Nel ripercorrere la «triste storia dell'interiorità tedesca»,[5] gli autentici risalgono, tuttavia, come loro «capostipite» al danese Kierkegaard. Già in lui, la particolarità soggettiva murata in se stessa («questo singolo»), non è affatto migliore di quella che Hegel sacrificava senza scrupoli al «sistema», simbolo della «prigione all'aria aperta che il mondo sta diventando» (*P*, 21). È soltanto allevata in serra e sa di tanfo e di muffa come i tristi *intérieurs* borghesi dell'Ottocento. Sostanzialmente depressa, lacerata, si sottrae alla perpetua oscillazione della «dialettica della malinconia» (cfr. *K*, 111, 165) mediante il «salto» nella religione. Con Kierkegaard *le moi haïssable* di Pascal, finalmente riabilitato, si trasforma nel venerabile santuario dell'autenticità.[6]

Ma 'il tormento e l'estasi' – che ancora caratterizzavano l'interiorità protestante, con il loro corteo di sensi di colpa e di angoscia – sono oggi scaduti a igiene domenicale dell'anima (cfr. *J*, 12), così come il «timore e tremore» si è depotenziato in un lieve fremito. L'io, diventato 'calloso' e superficiale, ha fatto l'abitudine ai dolori e alle disavventure del mondo. Si appaga di blande emozioni e del rinnovato stupore di esistere, di sopravvivere a se stesso (una meraviglia che traduce, a livello più modesto, l'inquietante domanda metafisica posta da Leibniz: «Perché l'essere e non piuttosto il nulla?»).

L'abbassamento delle pretese e – insieme – il bisogno di restarvi affezionato nella rinuncia è connesso alla liquidazione della «piccola azienda psicologica» dell'individuo, sostituita dal

[5] L'espressione è di Thomas Mann, cfr. *Deutschland und die Deutschen*, in *Essays*, vol. 2 *Politik*, a cura di H. Kurze, Frankfurt a.M. 1977 [trad. it. *La Germania e i tedeschi*, in *Tutte le opere*, Milano 1957, vol. 11, p. 560].

[6] La critica dell'interiorità e dell'autenticità in Kierkegaard e in Heidegger risale, nella formazione di Adorno, a una fase assai antica. Già nella prolusione del 1931 all'Università di Francoforte, la ricerca della «profondità» viene infatti giudicata infruttuosa, un mero surrogato (anche in Heidegger) di «quello che non le è riuscito di trovare nell'aperta pienezza della realtà» (*AdPh*, 5).

«grande magazzino» (*DdA*, 216), dal soggetto anonimo delle società di massa. Il suo fallimento è così clamoroso che l'appello alla soggettività equivale oggi a un gesto di presunzione: «In molti individui appare già una sfrontatezza che abbiano il coraggio di pronunciare la parola "io"» (*MM*, 48). In quanto l'io deve, letteralmente, la propria esistenza alla società, non può affrancarsi dai suoi vincoli. Ogni velleità di completa autonomia, ogni atto di ribellione totale produce solo una ricaduta della coscienza che intende distinguersi nell'indistinta folla dei gregari. Per contrapasso, l'io è costretto a ripercorrere a ritroso il cammino dell'individuazione e a regredire alle prime tappe della «preistoria del soggetto», dissipando così quel patrimonio di sofferenze che hanno accompagnato, sin dall'infanzia, la maturazione dell'individuo e, da centinaia di generazioni, l'elaborazione, nella specie umana, di schemi – certo incompleti e manchevoli, ma pur sempre necessari – di identità personale.[7]

Anime elette

Per quanto il «gergo dell'autenticità», come sappiamo, si diffonda in Germania nel secondo dopoguerra, la sua storia ha un'origine più lontana. Risale ai primi anni venti, quando si forma un ristretto circolo di filosofi, teologi e sociologi, sorretto dalla ricerca di una comunicazione immediata – e quasi mistica – dell'«io» con il «noi» attraverso il «tu». I suoi componenti condividono il rifiuto del razionalismo idealistico, in particolare di quello hegeliano, e l'attesa messianica di un mondo che si rinnova a partire dalle coscienze (solo la struttura elitaria e iniziatica ricorda l'*entourage* di Stephan George o i «cosmici» di Ludwig Klages). L'elemento di coesione è dato da una sorta di religiosità aconfessionale che celebra i suoi riti in forma di *agape*.

Nel libro Adorno non li nomina tutti, almeno esplicitamente. Ma, da una lettera a Kracauer del 28 ottobre 1963, sappiamo

[7] Sebbene Adorno abbia ripetutamente rivendicato l'esigenza di far prevalere il «non-identico» contro l'identità tautologica, il bisogno degli «autentici» di non essere identici agli altri appare appunto come premessa e conseguenza di una nuova vittoria del «tutto» (il quale, proprio perché notoriamente «è il falso», domina la «vita offesa»). L'autenticità – sotto questo profilo – non è che la parte concava del dominio del tutto sugli individui, la falsità duplicata e interiorizzata.

che il cenacolo comprende perlopiù intellettuali ebrei, tra cui Martin Buber, Franz Rosenzweig ed Eugen Rosenstock-Huessy, convinti di potere conciliare la tradizione ebraica con quella tedesca (e per questo avversati da Scholem). La maggior parte aveva seguito, a Berlino, l'insegnamento religioso dal filosofo neokantiano Hermann Cohen.

Alla fine del primo conflitto mondiale, si ritrovano a Francoforte, dove è stata appena fondata la nuova università e dove Buber – che aveva tratto da Kierkegaard, enfatizzandolo, il concetto di esistenza – inizia a collaborare intensamente con Rosenzweig: sul piano linguistico-ermeneutico, traducendo la Bibbia, e, su quello filosofico, elaborando il «pensiero grammaticale» (dell'«io», del «tu» e del «noi») e l'*erfahrende Philosophie*, una filosofia dell'«esperienza», che, in senso etimologico, deve sempre mettersi in viaggio (*Fahrt*).*

Parola e pensiero implicano una relazione tra interlocutori precisi, tra «nomi propri»: «Parlare significa parlare a qualcuno e pensare per qualcuno, e questo qualcuno è sempre ben preciso e non ha soltanto orecchie, come la collettività, ma anche una bocca» (Rosenzweig, *ND*, 58). Il gergo dell'autenticità si annida sin d'ora nel termine «incontro», che designa il radunarsi nel dialogo di individui che intendono sfuggire, per suo tramite, all'anonimato del discorso impersonale. Negando l'esistenza di presupposti che distinguono originariamente individui e culture, l'idealismo hegeliano avanza due pretese esorbitanti. La prima è che non vi sia niente che resista al pensiero assimilatore e unificante, niente che il «coraggio del conoscere» non possa espugnare (questa logica onnivora ricorda a Rosenzweig, fautore di una guerra filosofica di movimento, la strategia militare dell'*ancien régime*, secondo la quale un esercito non poteva avanzare se non aveva conquistato tutte le fortezze alle proprie spalle, cfr. *ND*, 44). La seconda è quella di sconfiggere la paura della morte, strappandole «il suo aculeo velenoso». Il «nuovo pensiero» non desidera invece che l'uomo si sbarazzi subito di questa «paura terrena», perché «nel timore della morte egli deve *rimanere*» (Rosenzweig, *SdE*, pp. 3 sgg.).

Nonostante alcune affinità, queste posizioni mal si conciliano, tuttavia, con quelle condannate da Adorno in Heidegger e negli «autentici» del secondo periodo. Infatti – oltre all'elogio del

nomadismo apolide del pensiero filosofico (su cui cfr. oltre, p. xxxv) – il gruppo dei protoautentici è caratterizzato dal rispetto per le differenze irriducibili e per le alterità non conciliabili. Nessuna persona, popolo o religione ha il diritto di considerarsi superiore ad altri (lo stesso Yahweh, secondo Buber, non rappresenta il Dio degli ebrei, ma quello dell'anima). Un simile messaggio di tolleranza trova oggi ascolto non solo in pensatori come Emanuel Levinas, l'ultimo grande allievo spirituale di Rosenzweig (che aveva cominciato, all'inizio degli anni trenta «en découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger», ma certo non scoprendo, in compagnia di quest'ultimo, il rispetto per il volto dell'Altro), ma anche in Jean-François Lyotard, secondo il quale, in uno dei suoi ultimi libri, essere «ebrei» (con la minuscola) non significa affatto appartenere a un determinato popolo, ma difendere l'eterogeneità delle forme di pensiero e di vita dal loro livellamento coatto, dalla compressione delle differenze in un'unità che si vuole monolitica, da quella che nel linguaggio nazista è appunto la *Gleichschaltung* che ha portato inevitabilmente ad Auschwitz.[8]

Il parziale debito di riconoscenza intellettuale contratto in gioventù nei confronti di Rosenzweig – di cui Adorno, come già Benjamin, ha utilizzato la categoria centrale di «redenzione» –,[9] il fatto che il circolo fosse composto in maggioranza di ebrei e che solo pochi dei suoi esponenti fossero in seguito diventati nazisti spiega la fragilità del nesso storico e concettuale che, attraverso Heidegger, dovrebbe collegare tra loro le

[8] Cfr. J.-F. Lyotard, *Heidegger et «les juifs»*, Paris 1988 [trad. it. *Heidegger e «gli ebrei»*, Milano 1989].

[9] Le riserve espresse da Benjamin nei confronti di Rosenzweig (peraltro accompagnate da una costante stima) non gli impediscono di utilizzare questo tema dominante della *Stella della redenzione*. Del resto, esistevano, tra i due, punti di virtuale intesa, anche sul piano della «filosofia grammaticale», sin dallo scritto giovanile di Benjamin *Sulla lingua in generale e sulla lingua dell'uomo*, in cui la ricerca di una lingua originaria e autentica dell'umanità è proiettata nel futuro della «redenzione». Per l'importanza che l'idea di «redenzione» ha sempre giocato in Adorno, cfr. ad esempio *MM*, 304: «La filosofia, quale solo potrebbe giustificarsi al cospetto della disperazione, è il tentativo di considerare tutte le cose come si presenterebbero dal punto di vista della redenzione. La conoscenza non ha altra luce se non quella che emana dalla redenzione sul mondo.»

due fasi del «gergo». La maniera sbrigativa con cui Adorno se ne occupa è la spia del suo imbarazzo.

Anche l'omogeneità tra i capiscuola del secondo dopoguerra risulta più postulata che dimostrata, a causa del non risolto intreccio tra teoria e polemica, momento linguistico-ideologico del «gergo» e affiliazione politica di chi lo usa. Il fatto che Jaspers venga proclamato il vicario di Heidegger e che molte frecciate siano dirette a Buber implica solo che essi rappresentano gli unici due sopravvissuti della generazione a cui anche Rosenzweig apparteneva.

Tutto ciò non toglie che il *Gergo dell'autenticità* sia provvisto di un consistente spessore teorico. Non è quindi lecito ridurlo a pamphlet bilioso o a mera didascalia della *Dialettica negativa*.* Si potrebbero applicare ad esso le medesime parole che Adorno ha riferito alla psicoanalisi (che non vi è nient'altro di vero se non «le sue esagerazioni») o alla necessità di inglobare le idiosincrasie del proprio punto di vista nell'interpretazione dei fenomeni (e cioè che la «pagliuzza» nel nostro occhio deve costituire «la miglior lente di ingrandimento», *MM*, 47 sg.).

Guardando infatti da vicino le espressioni apparentemente innocue del gergo (che potrebbero essere benevolmente scambiate per snobismo o pretenziosità) vi si scorgono i sintomi di una grave patologia della comunicazione. Per paura che gli altri profanino la propria interiorità, esso esclude, infatti, l'individuo da una più ampia e disinibita sfera di rapporti. Costituisce inoltre un'apologia della «vita offesa», in cui la rivendicazione della dignità umana si distorce nella trasformazione dell'esistenza in bene di consumo.

La banalità ostentata

Con voluta prospettiva dal basso, Adorno privilegia le tracce linguistiche lasciate da quanti rifiutano l'appartenenza sia al «mondo comune» degli svegli che al «mondo privato» dei dormienti. Essi cercano rifugio nel dormiveglia dell'ideologia, negli *intermundia* di piccole o grandi confraternite. Al loro interno, le parole fluttuano senza peso, sottratte alla plebea forza di gravità del linguaggio ordinario e all'onere di prove e verifiche. Ma l'anima che si ritiene eterea e agile finisce per assumere la pesantezza e la prevedibilità degli automi. Gli ste-

reotipi linguistici e comportamentali tradiscono i crampi del pensiero e della coscienza.

L'élite interiore santifica così la banalità, confonde l'ovvio, da cui teme di essere contaminata, con il meraviglioso e scambia «fondi di magazzino» con vestiti alla moda: «Come un cenciaiolo, il gergo si appropria degli ultimi sentimenti in rivolta del soggetto, che declinando è rigettato su se stesso, per smerciarli» (*J*, 17, 51 sg.). Ciascuno è esortato alla svendita di se stesso e riceve, quale magro compenso, la licenza di «pavoneggiarsi da ipseità» (*J*, 112). Queste anime belle, asserragliate, hegelianamente, nello zoo del «regno animale dello spirito», vengono nutrite con la «pappa del cuore» dell'autenticità.

Simile al Verbo, il gergo discende dai capiscuola (filosofi, teologi e sociologi di fama) sino al più vasto pubblico dei predicatori, degli insegnanti, degli esponenti del mondo aziendale, amministrativo e politico. Si comunica a tutti, a quanti parlano, in maniera ispirata, da una posizione «in vista», e a quanti li ascoltano nella speranza di ottenerne l'approvazione. Per stimare il tasso di incidenza del gergo, si potrebbe stabilire un'ipotetica «scala G», analoga alla «scala F», già utilizzata da Adorno in *The Autoritarian Personality* del 1951 per misurare le caratteristiche degli individui virtualmente fascisti. Si scoprirebbe allora un'analoga gerarchia della degradazione. Vi è chi fa assumere al pensiero filosofico il «tono di distinzione» già deplorato da Kant;[10] chi avvolge le proprie parole, «come arance nella cartavelina» (*J*, 33); chi, alla radio e alla televisione, adotta uno stile «disgustosamente confidenziale» (*J*, 55); chi, svolgendo la funzione di amministratore locale, vuol essere, con i suoi standardizzati giri di frase, anche un burocrate dello spirito; chi, infine, appartenendo ai ceti subalterni, usa espressioni goffamente forbite che dovrebbero innalzarlo nella considerazione sociale. Il linguaggio, decomposto nei suoi elementi, viene ridotto ad arte combinatoria di luoghi comuni e di slogan non molto diversi

[10] Cfr. E. Kant, *Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton der Philosophie*, in *Gesammelte Schriften*, Akademie-Ausgabe, Berlin-Leipzig, poi Berlin 1900 sgg., vol. 8 [trad. it. *Di un tono di distinzione recentemente assunto in filosofia*, in «Studi Urbinati», XLI (1967)]. Sul problema della «distinzione», cfr. P. Bourdieu, *La distinction*, Paris 1979 [trad. it. *La distinzione. Critica sociale del gusto*, Bologna 1983, in particolare pp. 11 sgg. e 481 sgg.].

da quelli dell'industria pubblicitaria. Si ostenta il gergo come una volta si portava all'occhiello il distintivo del partito nazista (cfr. *J*, 19): per mostrare fedeltà al gruppo di riferimento.

Come i lettori di oroscopi sui giornali condividono una «superstizione di seconda mano» (cfr. *Stars*), così la truppa degli «autentici» condivide una filosofia di seconda mano. Nei suoi confronti, gli strati sociali considerati rozzi e ottusi per natura – e appunto perciò meritevoli di svolgere solo mansioni squalificate – si mostrano spesso, paradossalmente, meno ignoranti: «Un radiotecnico o un meccanico d'auto, che secondo i criteri tradizionali sono incolti, per poter esercitare il loro mestiere hanno bisogno di parecchie conoscenze e capacità che non sarebbero possibili senza tutta la scienza matematica della natura, a cui del resto la classe inferiore è più vicina di quanto ammetta la boria accademica» (*SS* I, 92).

Ma l'autentico, rispetto ad essi, gode di una rendita di posizione che gli frutta un superiore prestigio sociale: sa fare sfoggio di un certo virtuosismo retorico; possiede l'abilità di attribuire a frasi banali un alone di significati reconditi; ha preso l'abitudine di dare alla propria voce una intonazione convincente e cordiale. Ha così mutato i rapporti personali in una rete di *public relations*, la persuasione in imbonimento, l'affabilità in parodia della familiarità e del rispetto: un modo, assai poco kantiano, di trattare l'uomo come mezzo, nel momento stesso in cui si dichiara l'incondizionata disponibilità a trattarlo come fine.

Un tollerabile nichilismo

Proprio quanti credono che la coscienza costituisca un punto archimedeo – in grado di sollevare, se non il mondo, almeno se stessa al di sopra del mondo – non solo raccontano fandonie simili a quelle del barone di Münchhausen, che pretendeva di essersi tirato su dallo stagno afferrandosi per il codino, ma sono i più sensibili al potere di seduzione dell'esistente, i più intellettualmente indifesi di fronte a quello stesso reale che disprezzano: «Il pensiero che respinge più appassionatamente il proprio condizionamento per amore dell'incondizionato, cade tanto più incondizionatamente, e quindi tanto più fatalmente, in balia del mondo. Anche la propria impossibilità esso deve comprendere per amore della propria possibilità» (*MM*, 304).

Nel tentativo di purificarsi dalle scorie del mondo, alcuni si trincerano, in preda alla nausea e al disgusto, nell'ultimo ridotto del soggetto, nella libertà interiore assoluta. L'ideologia tedesca, tradotta in francese dall'esistenzialismo, assume le pose eroiche dell'*homme révolté* o della «passione inutile», proclamando la revoca della donazione di senso al mondo, il dominio dell'«assurdo»: «La soggettività ormai di fatto detronizzata e indebolita nel suo intimo nel frattempo viene isolata e ipostatizzata – in modo complementare all'ipostasi heideggeriana del suo polo opposto, dell'essere. La scissione del soggetto non diversamente da quella dell'essere tende – in modo inequivocabile nel Sartre di *L'essere e il nulla* – all'illusione dell'immediatezza del mediato» (*ND*, 111).

Anticipando la Germania nella diffusione di massa del fenomeno, l'esistenzialismo francese presenta un profilo «fisiognomico» diverso: la sua autenticità non si limita al linguaggio e non si contenta di una semplice elevazione: vuol giungere alle profondità dell'anima calandosi negli inferi delle «cantine» di Parigi. Il modo di vestire volutamente trasandato, i lunghi capelli e la barba incolta degli esistenzialisti costituiscono altrettanti segni di riconoscimento non verbale: «L'esistenzialismo, sospettato come sovversivo dall'*establishment* tedesco, assomiglia alle barbe dei suoi adepti, che amavano atteggiarsi da oppositori, da giovani cavernicoli, che non stanno più al gioco e non accettano più di partecipare all'inganno della civiltà (*Kultur*), proprio mentre si incollano l'emblema fuori moda della dignità patriarcale dei loro nonni» (*ibid.*, trad. modif.).

In generale, tanto in Francia quanto in Germania, il ceto medio-basso degli «autentici» è costituito da chi – avendo da tempo rinunciato a capire e a cercare forme più degne di esistenza e desiderando sopravvivere senza eccessive lacerazioni, e tuttavia con un certo *aplomb* – ha predisposto una serie di alibi teorici o di compromessi morali. Gli ingredienti sono quasi sempre gli stessi: blanda inquietudine e indaffarato stordimento, non disgiunti dalla convinzione di aver trovato un punto di relativa assuefazione al proprio ambiente interno ed esterno. Una dose tollerabile di nichilismo, in forma rivoluzionaria o conservatrice, viene utilizzata come terapia dell'anima.

Nessuno del resto – specie se svolge un lavoro intellettuale come professione – può essere immune da queste tentazioni, totalmente sordo al richiamo di una inconfessabile voluttà, che suggerisce di lasciarsi andare, di non lottare più, abbandonandosi alla pressione e all'incanto dell'esistente: «Lo sforzo necessario per produrre qualcosa che abbia una certa consistenza comincia a diventare talmente arduo che non c'è quasi più nessuno che sia in grado di reggerlo. La pressione del conformismo, che grava su ogni produttore, abbassa ulteriormente le sue esigenze verso se stesso.» Anche chi si impone dei salutari tabù, delle autolimitazioni contro ogni deroga nei confronti delle regole di onestà intellettuale e di gusto, sente (proprio nell'acredine con cui censura coloro che rifuggono da tali criteri) di covare anche in se stesso il fascino del peggio: «Il rifiuto dell'andazzo dominante della cultura presuppone infatti che si partecipi a esso quanto basta per sentirne, per così dire, l'attrazione sulla propria pelle, ma che si siano tratte, d'altro canto, da questa partecipazione, le forze necessarie per liberarsene.» La degradazione – come avviene per gli autentici – si maschera tuttavia di umanità, si presenta «come la volontà di rendersi comprensibili agli altri, come esperienza del mondo e senso di responsabilità. Ma il sacrificio dell'autodisciplina intellettuale riesce troppo facile a chi lo esegue perché si possa pensare che si tratta veramente di un sacrificio» (*MM*, 21 sg.).

2. *Lacrimae rerum*

Il volto della Gorgone

A questi atteggiamenti e al gergo che li esprime, la dialettica negativa non può opporre altro che la consapevolezza dell'orrore che ispirano i rapporti – storicamente divenuti e perciò forse revocabili – degli individui con se stessi, con gli altri e con la natura. Il linguaggio impietoso con cui Adorno descrive la «storia congelata delle cose» (*DN*, 47) e degli uomini, rappresenta per lui l'unica pietà oggi concepibile. La sofferenza, che facilmente si consola dinanzi alle mutilazioni e alle umiliazioni della vita, e che a questo scopo si ammanta del candore dell'anima o si addobba di barbe patriarcali, scinde il «dolore metafisico» dalle cause che lo hanno prodotto e che ne per-

petuano il dominio. Rinuncia a calarsi nelle contraddizioni del mondo, per rintracciarne le ragioni e trasformarle in pensiero: «Il bisogno di articolare il dolore è la condizione di ogni verità» (*ND*, 16 sg.). Il dolore più esibito che esperito non sa quanto poco profonda sia la soggettività a cui tende, dato che la conoscenza dell'oggetto richiede non «un di meno, ma un di più da parte del soggetto» (*ND*, 36). Piuttosto che rendere comprensibile la sofferenza mediante una discesa nell'oggettività, sperimentando la «vertigine che ne deriva» come «un *index veri*» (*ND*, 30), l'autentico nobilita, immortala o stilizza la prima, mentre dipinge come abietta, effimera e informe la seconda. Pur indovinando confusamente il «sistema delle cicatrici» di cui ciascuno è coperto, ne occulta la genesi. Solo così il gergo è in grado di promettere, ai suoi più ingenui fedeli, cure miracolose per la salute dell'anima e di fornire loro, in positivo, modelli di eccellenza a cui ispirarsi.

L'immagine di come l'uomo dovrebbe essere può invece per Adorno brillare solo nella sua assenza e la sua conciliazione col mondo balenare unicamente «al margine della pazzia» (*PhnM*, 130) oppure attraverso il velo delle *lacrimae rerum*, dove traluce attraverso gli squarci e le crepe che la grande musica e la grande filosofia aprono nell'ordine irrigidito e opaco dell'esistenza:

> Come la fine, anche l'origine della musica va oltre il regno delle intenzioni, ed è imparentata al gesto, strettamente affine al pianto. È il gesto dello sciogliere (...) Musica e pianto schiudono le labbra e lasciano libero l'uomo che trattenevano (...) L'uomo che si lascia defluire in pianto e in una musica che non gli assomiglia più in nulla, lascia contemporaneamente rifluire in sé la corrente di ciò che egli non è e che aveva ristagnato dietro lo sbarramento del mondo degli oggetti concreti (*PhnM*, 129 sg.).

Non esistendo riparo alle mutilazioni della vita, l'illusione più funesta e la cecità più completa derivano dalla volontà di impedire il ritorno della realtà rimossa, che dimenticata, ristagna. Filosofia e arte consentono, appunto, di varcare le barre di confine fissate, socialmente e individualmente, dal *Verblendungszusammenhang*, e di vedere in filigrana quella verità tremenda, che, proprio in quanto tale, da un lato non può essere totalmente abbracciata, com-presa (in quanto «veri sono soltanto quei pensieri che non comprendono se stessi», *MM*, 230), dall'altro non può essere neppure totalmente ignorata.

Il compromesso raggiunto dagli «autentici» consiste nel privare l'armonia delle dissonanze. In questo assomigliano a quanti vorrebbero un'arte senza traumi, una bellezza melensa e ridotta a kitsch.

L'elaborazione del lutto per quella parte della vita che è già morta e che continua a morire in ciascuno, l'acuta coscienza dello iato attualmente incolmabile tra il reale e le promesse di felicità è il solo contributo che – in negativo, ma per amore della vita – la filosofia e l'arte offrono agli uomini. La falsità del «gergo» e dell'industria culturale in genere dipende dalla volontà di far credere nella coincidenza di vita e di felicità. Per questo bisogna saper sopportare la visione del volto della Gorgone riflessa nello specchio deformante dell'arte e della filosofia, sino al punto da rivendicarne l'orrore, in quanto esso appartiene al mondo, e non all'immagine che lo rivela:

> Dire oggi arte radicale è lo stesso che dire arte cupa, col nero come colore di fondo (...) Ciò che i nemici della nuova arte chiamano la sua negatività, con istinto migliore dei suoi più tiepidi apologeti, è la quintessenza di ciò che la cultura stabilita ha rimosso. È in quella direzione che ci si sente attratti. Gioiendo del rimosso, l'arte recepisce contemporaneamente la sventura, il principio rimovente, invece di limitarsi a protestare inutilmente contro di esso (...) Riuscite sono quelle opere d'arte che dall'amorfo, cui esse inevitabilmente fanno violenza, salvano qualche cosa trasportandolo nella forma, che fa il salvataggio della scissione. (*AT*, 68, 33, 85)

Esposti al gelo

Lottando contro le ideologie, filosofia e arte restituiscono la consapevolezza del clima glaciale, di indifferenza e di sopraffazione a cui tutti gli uomini, con diversi gradi di responsabilità e di colpa, sono esposti. Il tentativo di Kierkegaard e degli «autentici» più dignitosi, di far fiorire in serra o nell'*hortus conclusus* dell'interiorità una nuova specie di individui migliori, è perciò destinato a fallire. Gli uomini hanno bisogno del calore che si sviluppa dal contatto con gli altri e con le cose, della felicità potenziale che rimane perlopiù prigioniera di atti mancati o di comportamenti prevedibili e meschini, che rifiutano la gratuità indifesa del dono. Coloro che si comportano in modo da fare e da dare lo stretto necessario subiscono la nemesi di ricevere in cambio la stessa moneta: «Un gelo afferra tutto ciò

che essi fanno, la parola gentile che resta non detta, l'attenzione che non viene praticata. Questo gelo si ripercuote, da ultimo, su coloro da cui emana» (*MM*, 39).

Il gelo non si evita, tuttavia, ritornando a una presunta immediatezza originaria o riscoprendo una disappresa spontaneità. L'amore stesso, che appare come puro sentimento, incontro genuino tra anime e corpi, è privo – quando è degno di tale nome – di simili qualità. Poiché rappresenta il luogo in cui è ancora possibile serbare l'estrema e più fragile promessa di felicità, la paura di esporsi al «gelo» delle delusioni, delle strumentalizzazioni e del cinismo lo rende, insieme, guardingo e avventato, avaro e prodigo di sé. Combatte l'onnipervasiva invadenza delle mediazioni, solo perché si sa in balia della loro camuffata violenza: «Sei amato solo se puoi mostrarti debole senza provocare in risposta la forza» (*MM*, 230). Nella sua natura è però insita la necessità di acquistare durata e costanza, trasformando in mediazione eversiva l'immediatezza del tabù sociale della fedeltà, imposto e non spiegato:

Amare significa saper impedire che l'immediatezza sia soffocata dall'onnipresente pressione della mediazione, dell'economia, e in questa fedeltà l'amore si media in se stesso, accanita contropressione. Non ama se non chi ha la forza di tener fermo all'amore (...) L'ordine della fedeltà, che la società impartisce, è strumento di illibertà, ma è solo nella fedeltà che la società si ribella all'ordine della società. (*MM*, 203)

Il convesso e il concavo

Nel periodo in cui progetta e compone la *Dialettica negativa* e il *Gergo dell'autenticità*, Adorno combatte su due fronti, cercando di mantenere la distanza tra coinvolgimento e distacco, immediatezza e mediazione. Gli «autentici» trovano infatti, paradossalmente, degli involontari alleati in quelli che avrebbero dovuto essere i loro acerrimi nemici: i cosiddetti «positivisti», che operano nel campo della sociologia e dell'epistemologia contemporanea (come, ad esempio, Hans Albert e Karl Raimund Popper).

Entrambi gli schieramenti congelano il pensiero, il linguaggio e il comportamento in rituali di rassicurazione, seppure di matrice opposta, esistenziale o scientista: li irrigidiscono e li semplificano in stilemi o formule, per paura delle contraddizioni

e delle dissonanze. I primi possono così innalzare la propria pura soggettività, i secondi il solido – e nelle loro intenzioni – altrettanto puro edificio del sapere. L'involontaria *coincidentia oppositorum* giunge tra loro sino alla creazione di un mutuo rapporto di dipendenza. Mediante il processo di sterilizzazione dei fenomeni dai germi della soggettività i «positivisti» si specchiano negli autentici, come loro opposti complementari, mentre sono intenti a disinfettare l'interiorità del soggetto dal suo contagio col mondo delle cose o dei rapporti umani reificati. I positivisti stanno agli autentici come il convesso al concavo. Il perbenismo scientifico si lega a quello filosofico nell'esternare o nell'interiorizzare acriticamente i condizionamenti sociali. E così, mentre i secondi stanno troppo vicini all'esperienza priva di sapere di un indicibile che in realtà è un vuoto, i secondi strappano la trama che, attraverso molti fili, unisce il mondo della vita alla conoscenza: «La scienza che non accoglie in sé, trasformandoli, gli impulsi prescientifici, si condanna all'irrilevanza non meno della mancanza di rigore dilettantesca. Nella screditata area del prescientifico si raccolgono gli interessi che il processo della scientifizzazione blocca e che non sono i meno essenziali» (*Einleitung*, 29).

Demonizzando la soggettività, in quanto organo di continua mediazione tra l'immediato e il mediato, il nuovo positivismo penalizza il pensiero: «La frase di quel professore universitario: "Siete qui per far ricerca, non per pensare"» esprime perfettamente il senso di un divieto, che, trasformando il pensiero in scienza del «che cosa» e trascurandone il «come», lo rende «impiegatizio». In tal modo, esso non è più autorizzato a prendere alcuna iniziativa, ad agire «di testa propria». Alla routine della comunicazione del «gergo», corrisponde la routine di un pensiero decurtato che deve limitarsi a seguire la normale trafila burocratica e vietarsi ogni «fantasia»: «La denigrazione della fantasia, l'incapacità di rappresentarsi ciò che non è ancora, disturba lo stesso funzionamento dell'apparato, non appena si vede confrontato con fenomeni che non sono compresi nei suoi schemi» (*Einleitung*, 64). Se la si sopporta, pur relegandola in una riserva (come accade talvolta a popoli considerati più primitivi dai conquistatori), è perché la si separa completamente dalla conoscenza:

Che la fantasia sia tollerata soltanto in forma reificata, come astrattamente contrapposta alla realtà, è un fatto che pesa sull'arte non meno che sulla scienza; l'arte che merita questo nome cerca disperatamente di cancellare l'ipoteca. Fantasia significa meno inventare liberamente che operare mentalmente senza il soccorso pronto e affrettato dei fatti. (*Einleitung*, 65)

Delle teorie di Popper, di Albert e, in genere, di tutta l'epistemologia contemporanea Adorno ha una conoscenza sicuramente approssimativa, distorta com'è dalla lente di ingrandimento della «pagliuzza» nel suo occhio (o da affermazioni come quella secondo cui «che Carnap e Mieses siano veri non potrebbe essere la verità, nemmeno se fosse vero», *ND*, 348). Più che modelli scientifici, ha in mente – come nel caso del *Gergo dell'autenticità* – la loro ricaduta nelle rozze formule catalogatorie che lo scientismo diffonde nelle società di massa, la cui disarmante povertà gli fa rimpiangere l'ultima grande voce che in questo secolo si sia levata contro l'ipersemplificazione del pensare e del sentire: quella di Marcel Proust. Ad Adorno è sempre rimasto impresso, sino all'anno della morte, il ricordo del suo primo impatto con una forma di scientismo popolare – a base di *Reader's Digest* – di cui talvolta si nutrono, negli Stati Uniti, alcuni strati sociali:

Tra i vari collaboratori che lavoravano transitoriamente con me nel «Princeton Project», c'era una giovane signora. Dopo un paio di giorni ella prese confidenza con me, e mi chiese con perfetta gentilezza: «Dottor Adorno, le spiace se le faccio una domanda personale?» Io dissi: «Dipende, ma dica pure», e lei continuò: «Mi dica, per favore: lei è estroverso o introverso?» (*Erfahrungen*, 175)

3. *L'«astuto» Heidegger*

Risalire all'origine

Per quanto un accenno al gergo dell'autenticità si possa rinvenire già nel 1956, in una pagina della *Metacritica della gnoseologia* (dove si sostiene che il modo di parlare della filosofia tedesca si va trasformando in un incomprensibile «linguaggio barbaro da iniziati»: *geweihtes Kauderwelsch*, cfr. *MdE*, 42), è a partire dal periodo immediatamente successivo al confronto critico con i «positivisti» che Adorno concepisce il progetto di

scrivere un libro sulla «dialettica negativa», la cui utilità gli appare subito chiara per i motivi appena accennati.

Il bisogno di risarcire una soggettività insoddisfatta, ridotta ai suoi aspetti direttamente osservabili, a disagio negli ingranaggi sociali, risveglia in Germania una nuova ricerca di autenticità. Tramontata l'epoca in cui il nazionalsocialismo le aveva offerto risposte politiche dirette, abbandonate le più pressanti preoccupazioni dell'immediato dopoguerra, essa può ora rinascere in forme nuove.

Con l'aiuto della televisione e sotto il recente shock del «miracolo economico» – che attraverso la diffusione del benessere sembra livellare il merito – il «gergo dell'autenticità» viene riattivato e aggiornato. Esce così dalle aule universitarie o dai seminari teologici e si espande rapidamente: un'ideologia d'elite diventa di massa, fingendo di restare d'élite. La difesa della dialettica – operata da Sartre con la *Critique de la raison dialectique*, del 1960 – non può fungere da argine contro la vischiosità del mondo sociale, del «pratico-inerte» o contro l'«alienazione», perché è ancora intrisa di heideggerismo *révolte* e ancora troppo ligia alla liturgia dell'interiorità e dell'autenticità.

Nel 1962 – anno in cui inizia la stesura del capitolo della *Dialettica negativa*, da cui sarebbe poi nato il *Gergo dell'autenticità* – e nel 1963, Adorno tiene all'Università di Francoforte due corsi sulla *Terminologia filosofica*: registrati su nastro verranno pubblicati postumi nel 1973. Nello stesso 1963 appare l'articolo *Paratassi. Sull'ultima lirica di Hölderlin*. Entrambi contengono un duro attacco a Heidegger – diventato ormai il principale bersaglio – e, per suo tramite, all'ideologia e al linguaggio che sembrano a lui richiamarsi. La discussione sull'atteggiamento e il pensiero del «filosofo di Messkirch» durante il nazismo – riaccesa, proprio nel 1962, dalla pubblicazione dei documenti raccolti da Guido Schneeberger [11] e da cui Adorno sembra aver preso diversi spunti – produce su di lui un duplice e contraddittorio effetto. Da un lato, infatti, il sarcasmo, l'ironia e persino il piacere giocoso dell'aggressività ne accrescono l'acume, dall'altro, la *vis* polemica e l'indignazione

[11] Cfr. G. Schneeberger, *Nachlese zu Heidegger. Dokumente zu seinem Leben und Denken*, Bern 1962.

morale ne annebbiano l'intenzione e lo sguardo, inducendolo a molteplici fraintendimenti e trasformando, in alcuni casi, la «pagliuzza» in trave. La veemenza con cui Heidegger viene assalito a lezione è talmente inusitata, anche per gli standard accademici tedeschi, che uno studente si sente in dovere di scrivere ad Adorno una lettera di protesta.[12]*

I principali capi d'accusa presentati nel *Gergo dell'autenticità*, sono qui succintamente abbozzati, così come subito individuato appare il fulcro polemico su cui far leva: un articolo del 1934, *Perché restiamo in provincia?*,[13] in cui il «segreto» della filosofia heideggeriana viene impietosamente «spifferato», così da farne risaltare tutta la «comicità» e la «miseria» ideologica. L'imputazione più grave consiste nell'aver coltivato il desiderio nostalgico dell'«origine» e del «fondamento», consolidando una tendenza latente che in Germania ha svolto un ruolo particolarmente nefasto. Heidegger trasforma in idolatria il culto dei rapporti sociali arcaici, e tesse gli elogi della vita contadina, sedentaria, provvista di profonde radici nella terra e nella stirpe.[14]

[12] Nel primo numero della rivista «Diskus», del gennaio del 1963, uno studente scoprì una recensione scritta da Adorno nel 1934 sul mensile «Die Musik», in cui erano contenuti alcuni tentativi di ingraziarsi il nuovo regime parlando con favore di Baldur von Schirach, il capo della *Hitler-Jugend*, e citando Goebels. Adorno si difese subito definendo «stupidamente tattiche» le sue mosse, che sarebbero state basate sull'ipotesi che il nazionalsocialismo fosse destinato a non durare. Trovava perciò offensivo ogni eventuale accostamento della sua posizione a quella di Heidegger, «la cui filosofia è fascista fino nei suoi più intimi elementi». Di diverso parere, e durissima nei confronti del filosofo francofortese, è Hannah Arendt che lo accusa dapprima di tirare le fila dell'attacco a Heidegger sul piano dell'antisemitismo, lo definisce «uno degli uomini più ripugnanti che conosca» e ritiene che egli, «mezzo ebreo», avesse «sperato di farla franca grazie alla sua discendenza italiana da parte di madre» (cfr. Hannah Arendt e Karl Jaspers, *Briefwechsel 1929-1969*, München 1985, lettera del 4 luglio 1966, p. 679, e lettera del 18 aprile 1966 [trad. it. parziale *Carteggio. Filosofia e politica*, Milano 1989, pp. 225 sg., con la nota del curatore A. dal Lago]).

[13] Cfr. M. Heidegger, *Warum bleiben wir in der Provinz?*, riportato in Schneeberger, *Nachlese zu Heidegger* cit., pp. 216-18.

[14] Da qui scaturisce «l'idea che colui che è stato per primo in qualche posto, che lo ha posseduto per primo, sia il migliore, sia più nobile rispetto al *newcomer* o all'immigrato (...) Un certo sentimento di avversione per determinati gruppi mobili è inequivocabilmente presente nella stessa impostazione generale heideggeriana. Se l'essere è identificato con l'agricolo in questo senso (...), tali analisi (...) hanno allora un peso e un'importanza straordinariamente grandi.

La dignità attribuita a ciò che è originario implica – in un'ottica filosofica – che si possa giungere a un «Essere» amorfo anteriore alla scissione di soggetto e oggetto, a una totalità fantasmatica, simile agli «dei fuggiti» di cui, in tutt'altro senso, parla Hölderlin: al suo «genio indifeso» viene ormai attribuito, «senza ritegno alcuno» (*J*, 60), il dubbio privilegio di essere l'antesignano di un pensiero dell'«origine», lo spirito guida «del dogmatismo irrazionalistico» (*Parataxis*, 152 sgg.).[15]

Anche il metodo (o talvolta il manierismo) heideggeriano di riportare le parole alla loro radice o al loro significato originario appare ad Adorno una velleità di risalire alla sorgente, a un luogo meno inquinato dai veleni immessi più a valle dalla «metafisica occidentale».[16] Ad essa dobbiamo infatti quell'«oblio dell'Essere» per cui l'uomo dimentica che è lui ad appartenere all'Essere e non l'Essere a lui, che è il grande occhio dell'Essere a guardarlo e non il suo a misurarlo. Che tale desiderio sia puramente regressivo lo dimostra anche il fatto che l'ideologia dell'«origine», pur mantenendo con la modernità rapporti di inimicizia, ne è un «sottoprodotto». Essa «glorifica semplicisticamente quell'antichità del linguaggio che i positivisti, altrettanto semplicisticamente, desiderano espungere insieme ad ogni espressione» (*J*, 34, 33). Più in generale, cerca di guarire la «ferita del

Di fatto io considererei quindi questo testo di Heidegger in un certo senso come una chiave per la sua filosofia, per capire ciò che significa autenticità» (*PhT* I, 144 e 156, ma cfr. *ibid.*, 145-48 e 154-56 e, più avanti, in questa Introduzione, pp. XXXIII sgg.). Particolarmente presa di mira è poi la «criptoterminologia» di Heidegger, che adopera «parole molto lontane dall'uso linguistico che si suol fare delle stesse parole (...) Chi ha orecchio abbastanza fino, può sentire abbastanza spesso il loro suono stridente, che denuncia come l'onesta e semplice parola straniera che starebbe propriamente al loro posto sia stata impedita solo perché il lettore non possa farsi cattivi pensieri» (*PhT* I, 24).

[15] Per l'interpretazione heideggeriana di Hölderlin cfr. Heidegger, *Brief*, 290 sgg., *EzHD*, 5 sgg. (e, più in generale, i testi raccolti nell'edizione italiana *La poesia di Hölderlin*, Milano 1988), nonché i corsi universitari *Hölderlins Hymnen «Germanien» und «Der Rhein»*, in *GA* XXXIX e *Hölderlins Hymne «Der Ister»*, in *GA* LIII. Anche Hegel viene difeso da Adorno contro l'interpretazione heideggeriana del suo concetto di esperienza come in parte legato a una dimensione originaria (cfr. *DSzH*, 91 sg. e Heidegger, *HBdE*).

[16] Questa avrebbe separato il soggetto, come «specchio della natura» (intendendo l'espressione nel senso, molto heideggeriano, datogli da R. Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton 1979 [trad. it. *La filosofia e lo specchio della natura*, Milano 1986, in particolare, pp. 36 sgg.]), dall'Essere, ridotto a «immagine del mondo» (cfr. Heidegger, *ZW*).

concetto, la scissione di pensiero e pensato» (*ND*, 62) attraverso il 'sentimento oceanico' di fusione col tutto, che costituisce uno dei primi stadi dell'ancora indifferenziata «preistoria del soggetto».

Memore della lezione marxiana e dello stile delle avanguardie artistiche del Novecento, Adorno prova addirittura ripugnanza verso la venerazione delle origini, così strettamente legata a quella dell'autentico. Condivide perciò, a suo modo, un aforisma di Karl Kraus:

Nella frase di tono conservatore di Karl Kraus «origine è la meta» (*Ursprung ist das Ziel*) si esprime un qualcosa che ben difficilmente era inteso con tale frase: che cioè il concetto di origine dovrebbe perdere la sua informe e statica natura. La meta non si dovrebbe trovarla nell'origine, nel miraggio di una natura buona, bensì l'origine verrebbe assegnata solo alla meta, si costituirebbe per la prima volta a partire da essa. Non c'è origine se non nella vita dell'effimero. (*ND*, 139, trad. modif.)[17]

Canalizzare l'orrore

Lo scenario con cui Adorno prepara il passaggio dal primo al secondo atto della tragicommedia dell'«originario» non differisce sostanzialmente da quello con cui illustra altri fenomeni di massa, come la scoperta del proprio «autentico» destino attraverso le stelle, che gli oroscopi promettono:

Dopo la prima guerra mondiale la coscienza di una crisi permanente non è più scomparsa (...) A questa situazione risponde oggi l'astrologia. La sua funzione è quella di canalizzare l'orrore crescente in forme pseudorazionali, di chiudere l'angoscia fluttuante entro stabili modelli, di istituzionalizzare ancora, per così dire, questa stessa angoscia (...) Invece di affrontare il doloroso sforzo di prendere chiaramente coscienza di ciò che li rende così miseri, essi cercano di venire a capo del loro oscuro presentimento con un corto circuito, comprendendo per metà e per metà rifugiandosi in sfere che si pretendono più elevate. (*Stars*, 166 sg.; cfr. *J*, 27)

[17] Adorno trascura il fatto che il linguaggio ha in Heidegger un suo specifico carattere di «storicità». È il modo in cui si manifesta, di volta in volta, la coappartenenza dell'uomo all'Essere nell'evento (*Ereignis*): termine, questo, imparentato – attraverso la stessa radice *eig* di *Eigentum*, «proprietà» – ad *Eigentlichkeit*, «autenticità», appropriazione di se stessi nel «progetto esistenziale di un essere-per-la-morte autentico» (cfr. Heidegger, *SZ*, 392 sgg.). Adorno ha colto nelle categorie heideggeriane una sorta di «individualismo proprietario»: vedi, a esempio, la critica della nozione di «sempre mio», come «rapporto di proprietà a cui compete il rango e il diritto dell'apriori filosofico» (*J*, 79, cfr. 89).

È proprio grazie alla sua precoce consapevolezza degli effetti (ma non delle cause) di tale «crisi permanente», che Heidegger forma l'anello mancante tra i protoautentici degli anni venti e quelli del secondo dopoguerra. Egli ha saputo cogliere con un certo anticipo il disorientamento e l'opacità dell'esperienza individuale e collettiva, il suo allontanarsi da se stessa e dalla propria autocomprensione, e ha cercato, appunto, vie d'uscita nel mito. Per questo, dopo la pubblicazione del secondo volume del *Tramonto dell'Occidente* di Spengler, egli comincia ad attrarre «gli appartenenti alla consorteria filosofica», conferendo «al loro malumore un'espressione più robusta ed elevata. Heidegger nobilitava la morte da Spengler decretata senza riguardi personali e prometteva di trasformarne il concetto in un segreto dell'azienda accademica» (*Spengler*, 39 sg.).

L'oracolo filosofico

Ma, diversamente dai suoi più ingenui seguaci della «consorteria filosofica», l'«accorto Heidegger» sfrutta la sua «astuzia» (cfr. *J*, 20, 29), per cancellare le tracce dei problemi e dei contesti da cui effettivamente sorge ed entro cui si elabora la propria filosofia. Da lungo tempo «in cammino verso il linguaggio», e, dal secondo dopoguerra, quasi sempre isolato nel suo Olimpo di Todtnauberg raramente inciampa nelle trappole del «gergo» in cui invece cadono spesso i suoi più loquaci colleghi Jaspers o Bollnow.

A lui soltanto è lecito parlare in toni cupi di ciò che normalmente turba e sconvolge gli altri, a causa delle sue «funeste implicazioni di angoscia, cura e morte» (*J*, 23). Evitando, infatti, ogni facile confidenza, ogni linguaggio diretto e ogni affermazione sufficientemente univoca, offre scarsi appigli a eventuali confutazioni. Ha così buon gioco nel gridare al «volgare» fraintendimento tutte le volte che egli stesso o suoi più imprudenti seguaci ne svelano gli enigmi nascosti dietro il suo «criptolinguaggio»: «Heidegger non è per nulla "incomprensibile", come scrivono in rosso i positivisti nelle loro note a margine; ma egli si circonda di tabù secondo cui una qualunque comprensione lo falsificherebbe subito» (*J*, 66). La sua ontologia appare «tanto più numinosa, quanto meno si lascia fissare a contenuti determinati, che permetterebbero all'intelletto temerario di inchio-

darla. L'inafferrabilità diventa inattaccabilità. Chi rifiuta di seguirla, è sospetto come un apolide spirituale che non ha la sua dimora nell'essere» (*ND*, 53).

Per questo bisogna coglierlo – con una controastuzia di sapore freudiano – «non appena allenta il voluto autocontrollo» (*J*, 38), quando cioè si lascia sfuggire qualche lapsus filosofico.

4. *Tecnica, nazismo, sradicamento*

Attraversare la notte

Dopo gli ultimi dibattiti sull'atteggiamento politico di Heidegger durante e dopo il nazismo,[18] è difficile non provare una punta di fastidio nel tornare su un problema che, accanto a pochi scritti pregevoli, ha dato luogo a una valanga di libelli carichi di pesanti – e non esplicitate – ipoteche ideologiche, ad accuse e scuse.

Forse i pregiudizi sono in qualche misura inestirpabili, ma perché coltivarli? Se si riescono a distinguere adeguatamente piani del discorso che sono stati spesso confusi e a emendare i più vistosi fraintendimenti, qualche pregiudizio lo si può, almeno, rettificare o evitare. Un simile tentativo merita di essere compiuto. Favorisce infatti non solo una più perspicua visione del contenzioso teorico tra Adorno e Heidegger, ma anche una migliore comprensione del *Gergo dell'autenticità* (in particolare l'enfasi ivi posta sulla tanatofilia heideggeriana e sul suo implicito rapporto con il nazionalsocialismo).*

Il libro di Victor Farias, ad esempio, è criticabile da molti punti di vista (su cui tornerò subito). Ma qualche merito lo ha avuto: ha confermato il sospetto che l'adesione del filosofo al regime – lungi dall'essere frutto di un compromesso quasi obbligatorio e comunque passeggero – fosse stata una scelta ponderata e consapevole, ma ha inoltre dimostrato come Heidegger fosse legato all'ala movimentista, plebea e «antiborghese» che faceva capo alle SA di Rohm e come, a guerra finita, la sua fede nella

[18] Penso, in particolare, all'eco suscitata dalla pubblicazione dell'intervista concessa da Heidegger al settimanale «Der Spiegel» il 13 maggio 1976, pochi mesi prima della morte (*Nur noch ein Gott* [trad. it. *Ormai solo un Dio ci può salvare*, Parma 1987]) e al libro di V. Farias, *Heidegger et le nazisme*, Paris 1987 [trad. it. *Heidegger e il nazismo*, Torino 1988]. Ma vedi l'Appendice per l'ulteriore letteratura sull'argomento.

missione storico-universale del popolo tedesco non fosse stata ancora scalfita: «Qui non si fa che pensare al crollo (*Untergang*), ma la verità è che noi tedeschi non possiamo cadere perché non ci siamo ancora levati. Noi dobbiamo attraversare la notte.»[19]

Bisogna però aggiungere che Farias travisa il pensiero di Heidegger secondo schemi e argomenti già collaudati nel *Gergo dell'autenticità*. Per una sorta di ironia ermeneutica, essi risultano tanto più inaffidabili quanto più attendibili sono i dati su cui si fondano. La ragione è abbastanza evidente: non tengono in debito conto il fatto che i criteri di rilevanza da applicarsi a testi di differente tenore e udienza devono esser tarati in modo diverso, che non si può cioè trattare *Essere e tempo* come se fosse un articolo per un giornale di provincia, e viceversa.

Tecnica, disciplina, politica

Ritornando ad Adorno, è del tutto opinabile e, al limite, falsa l'affermazione secondo cui Heidegger sarebbe stato l'esponente di una ideologia arcaica, precapitalistica e contadina. La sua intenzione era piuttosto quella di controbilanciare il potere planetario e spaesante della tecnica mediante il radicamento del popolo tedesco nel «suolo», nella «terra», nella «vicinanza». Almeno sino al 1943-44, questo significa considerare la Germania quale unica nazione del mondo moderno in grado di compiere questo miracolo grazie all'impegno individuale e alla ferrea coesione garantita dalla «comunità popolare» (*Volksgemeinschaft*).

La conferma di tale prodigiosa capacità sembra giungergli dagli eventi bellici. Nella prima fase del conflitto, essi mostrano, infatti, per un verso, la discrasia tra il potenziale tecnico e le doti «spirituali» degli Alleati, e, per l'altro, la compenetrazione, nell'esercito e nel popolo tedesco, di disciplina, tecnica e compattezza politica. Alcune osservazioni sull'attualità, lasciate cadere incidentalmente da Heidegger, soprattutto durante le lezioni friburghesi dei primi anni quaranta, avrebbero offerto ad Adorno – se le avesse conosciute – formidabili appigli per la sua polemica. Egli avrebbe potuto godere di alcune di quelle rare occasioni per spiare un pensiero, nel momento in cui – stando con la guardia abbassata – il suo autore abbandona

[19] Cfr. la lettera di Heidegger a Rudolf Stadelmann del 20 luglio 1945, riportata in Farias, *Heidegger e il nazismo* cit., p. 305.

provvisoriamente il linguaggio cifrato e manifesta il campo magnetico di forze storiche e politiche che lo orienta. Si tratta di allusioni alla debolezza dimostrata dal gigante industriale americano, fattosi ingenuamente sorprendere dai giapponesi a Pearl Harbor, e al subitaneo tracollo della Francia (che rappresenta, in termini filosofici, il paese di Descartes e del meccanicismo). Se paragonata a questi disastri, la fulminea conquista della Norvegia da parte dei paracadutisti e delle truppe aeronavali del Reich mostra la superiorità della Germania su una tecnica separata dallo spirito e su uno spirito separato dalla tecnica.

Americanismo e heideggerismo

È impossibile non rimaner colpiti dal tono di sufficienza con cui Heidegger guarda al mondo situato oltre i confini della Germania. In particolare il giudizio sugli Stati Uniti, come Stato di un popolo senza storia, esprime l'idea di fondo, mai abbandonata, da *Essere e tempo* a *Sentieri interrotti*, secondo cui l'americanizzazione del mondo trasforma gli oggetti – per utilizzare l'espressione di un altro «autentico», ossia di Rilke – in «pseudocose» e rafforza quel conformismo anonimo che è caratteristico dell'uomo massa, dell'individuo che è parte della «folla solitaria», di un esemplare che vegeta soprattutto nelle metropoli di società in cui lo scatenamento della tecnica non incontra alcun contrappeso nel radicamento dell'«uomo».[20] Come scrive lo stesso Rilke:

> Per i nostri avi, una «casa», una «fontana», una torre loro familiare, un abito posseduto, il loro mantello erano *ancora* qualcosa di infinitamente di più che per noi, di infinitamente più intimo; quasi ogni cosa era un recipiente in cui rintracciavano e conservavano l'umano. Ora ci incalzano dall'America cose vuote e indifferenti, pseudocose, *aggeggi per vivere* (...) Una casa nel senso americano, una mela americana o una vite di là non hanno nulla in comune con la casa, il frutto, il grappolo in cui erano riposte la speranza e la ponderazione dei nostri padri.[21]

Al confronto, le analisi su *Americanismo e fordismo* di Gramsci (che pure scriveva, pochi anni prima, nel chiuso di un carcere) sono di una lungimiranza esemplare, persino nella polemica difesa del «conformismo», quale taglia da pagare per il

[20] Cfr. Heidegger, *EM*, 48.

[21] Cfr. una lettera di Rilke del 13 novembre 1925, citata da Heidegger, *WD*, 268.

passaggio a una nuova e più moderna organizzazione della fabbrica e della società contro gli «autentici» nostrani, in particolare contro i più beceri rappresentanti dello «strapaese».[22]

Il silenzio e la chiacchiera

Adorno ha tuttavia visto solo il lato più «rilkiano» o l'aspetto folcloristico dell'adesione di Heidegger ai valori contadini. Ha caricato di eccessivi significati la descrizione offerta da Toni Cassirer dell'incontro a Davos tra suo marito Ernst e quell'essere timido e scontroso, stranamente abbigliato, che entra in una sala con lo stesso impaccio di un villico nel castello di un signore feudale.[23] Si è poi fatto impressionare dai vestiti indossati da Heidegger, che potevano sì apparire quelli di un campagnolo o di un montanaro della Selva Nera, ma che erano in realtà costumi non «autentici», abiti di sartoria fatti confezionare sulla base di modelli falsamente tradizionali, in voga nell'ultimo decennio del secolo scorso. Da questo punto di vista, Heidegger è davvero un *post-modern*, un «citazionista», una figura intellettuale che sa curare tanto la diffusione della propria immagine, quanto la scelta delle sue parole. Come ha notato in tutt'altro ambito di discorso McLuhan, egli sa cavalcare l'onda dei moderni *media*, conosce e sfrutta tecniche ed espedienti messi a punto dai mezzi di comunicazione di massa.*

Non si può tuttavia smentire quanto egli stesso racconta (e che viene poi amplificato da Adorno, con tagliente ironia) a proposito delle tempeste di neve che, mentre scuotono la sua baita, gli ululano che è giunto il momento di filosofare. E neppure la patetica storia del vecchio contadino che, scuotendo impercettibilmente la testa, gli fa intendere che non deve andare a Berlino, dove gli è stata offerta «per la seconda volta» una prestigiosa cattedra di filosofia.[24] Occorre, tuttavia, ricordare che si tratta pur sempre di articoli scritti 'con la mano sinistra' per giornali di provincia.

[22] Cfr. A. Gramsci, *Quaderni del carcere*, Torino 1975, vol. 3, pp. 2158 sgg.

[23] Cfr. T. Cassirer, *Aus meinem Leben mit Ernst Cassirer*, New York 1950, pp. 165-67. Per quanto Heidegger, come «matador di questa politica del gergo» stia lontano dalla sua normale goffaggine, Adorno pare convinto che anch'egli nutra «il rancore dell'interiorità».

[24] Cfr. Heidegger, *Warum bleiben wir in der Provinz?* cit. e *J*, 40. Il saggio heideggeriano *Costruire, abitare, pensare*, del 1935 – malgrado il suo esasperato tradizionalismo e la comunione mistica instaurata tra artificio umano ed ele-

Ma proprio questo è il materiale che interessa ad Adorno, poiché il pensiero latente vi filtra attraverso un'autocensura allentata. Tale scelta metodologica – pur essendo euristicamente feconda – si presta a qualche arbitrio e pone un problema più generale: se, cioè, un filosofo debba essere affrontato ai livelli più alti, di maggior concentrazione della coscienza, o a quelli più bassi, quando la tensione intellettuale cede. È chiaro che Adorno si serve di Heidegger – oltre che in veste di imputato, per una volta tanto reo confesso delle convinzioni che normalmente nasconde – anche come capro espiatorio: non solo del nazismo ma anche della più recente ideologia che a lui si richiama. Con una sorta di «teoria della recezione» di carattere morale, egli è considerato in qualche modo responsabile di tutte le interpretazioni e di tutte le varianti che scaturiscono dalla sua filosofia.

È, infine, parimenti innegabile che Heidegger approvi in pieno il «silenzio taciturno» (*Verschwiegenheit*) e l'attaccamento alla propria terra del contadino ottusamente pago della propria limitata esperienza: tali atteggiamenti sono in effetti contrapposti alla «chiacchiera» (al tentativo di riempire un vuoto con parole inautentiche), all'erranza e alla «curiosità» senza meta dell'abitante della grande città, del *flâneur*.[25] Anche Adorno condivide la condanna della chiacchiera, ma non approva il fatto che la si trasformi, da una forma di comunicazione storicamente e socialmente determinata, in «situazione emotiva di tipo ontologico difettivo», oggetto di semplice deplorazione (cfr. *J*, 71). Le accuse di Heidegger finiscono per ritorcersi contro di lui: egli stesso, infatti, «colonizza una regione immaginaria intermedia tra l'ottusità dei *facta bruta* e la chiacchiera ideologica» (*ND*, 89), preparando così il terreno alla crescita rigogliosa del «gergo dell'autenticità».

menti naturali – contiene riflessioni, che possono rendere meno ridicoli i passi dell'articolo, sul legame tra la casa, in quanto luogo fisico, e gli affetti, la memoria, le tradizioni e le attività che vi si svolgono (cfr. Heidegger, *BWD*, 107 sgg.)

25 Per il senso della critica heideggeriana all'erranza e alla curiosità, cfr. *J*, 77 e, a proposito dell'idealizzazione dei contadini, l'osservazione secondo cui, rispetto a una società fondata sullo scambio generalizzato delle merci, essi «hanno di meglio solo una cosa ancora peggiore, lo sfruttamento immediato della famiglia» (*J*, 41).

Non c'è scampo

È Adorno tuttavia che sbaglia nel ritenere il suo avversario un arcade: Heidegger è sin d'ora consapevole del fatto che la campagna e la provincia non rappresentano oasi di idillica serenità, avulse dal mondo moderno.[26] Sa bene – anche se formulerà queste idee, con maggiore lucidità, in un periodo successivo, sviluppando tuttavia posizioni degli anni trenta – che vi è una sussunzione nel processo produttivo generale tanto degli elementi della natura (del bosco, della campagna, del fiume), quanto degli uomini (del boscaiolo, del contadino, della piccola borghesia rurale). Non è così bucolico da non capire che, ormai,

> la guardia forestale che nel bosco misura il legname degli alberi abbattuti e che apparentemente segue nello stesso modo di suo nonno gli stessi sentieri è oggi impiegata dall'industria del legname, che lo sappia o no. Egli è impiegato al fine di assicurare l'impiegabilità della cellulosa, la quale a sua volta è provocata dalla domanda di carta destinata ai giornali e alle riviste illustrate. Questi, a loro volta, spingono (*stellen*) il pubblico ad assorbire le cose stampate, in modo da diventare «impiegabile» per la costruzione di una «pubblica opinione» su commissione (*bestellte*).

Allo stesso modo, si rende conto che la campagna, i contadini e l'agricoltura in genere sono stati assorbiti dall'«industria meccanizzata dell'alimentazione» e che il fiume è stato «incorporato» nella costruzione della centrale elettrica, riducendosi così a una sua appendice, bisognosa di addetti che provengono da strati sociali abituati per secoli a svolgere altri mestieri. La tecnica moderna non solo «pro-voca» – chiama, fa scaturire e mette allo scoperto – risorse ed energie naturali, ma è, per

[26] Resta significativo il fatto che, per tutta la vita, Heidegger abbia preferito la propria piccola patria svevo-alemanna (la *Heimat*, parola che conserva la radice di casa, *Heim*), allo *Staat*, termine e concetto che, per la sua origine «razionalistica», non era molto amato neppure dal nazionalsocialismo, il cui «Beemoth» – per parafrasare Franz Neumann – è il *Volk* o il *Reich*. L'attaccamento di Heidegger al suo angolo sudoccidentale di Germania, piuttosto che al *Grossreich*, si manifesta anche dopo il crollo del regime hitleriano, quando si dichiara convinto che sarà proprio a partire dalla terra sveva – dal paese natale di «Hegel, di Schelling e, soprattutto, di Hölderlin» – che si desterà lo spirito dell'Occidente» (le frasi citate compaiono in due lettere a Rudolf Stadelmann, rispettivamente del 20 luglio e del 1° settembre 1945, scoperte da Farias, *Heidegger e il nazismo* cit., p. 305).

giunta, capace di immagazzinarle, trasformarle e distribuirle a distanza lungo reti di comunicazione che coprono virtualmente l'intero pianeta (mentre l'allocazione dei beni era prima più lenta o limitata nello spazio e la conservazione dell'energia, come nel caso dei mulini, impossibile; cfr. Heidegger, *FdT*, pp. 11-13).

5. *Redenzione attraverso la morte*

Lo spirito della Germania

Proprio perché capace di assorbire la tecnica senza produrre effetti di perturbante spaesamento, di *Unheimlichkeit*, il primato del popolo tedesco non è di natura tecnica, ma spirituale. Dato che la tecnica non ha niente di tecnico, ma è solo una modalità di «disvelamento» dell'Essere, si può dire che essa abbia trovato la sua «casa» in Germania e nella lingua tedesca.

Heidegger non attribuisce, comunque, alla supremazia filosofica della sua lingua materna o al termine «spirito» (*Geist*) gli stessi significati che si possono riscontrare in altri pensatori (compreso lo stesso Adorno, che ha sostenuto, ripetendo un vecchio topos, che la lingua tedesca possiede «una speciale affinità elettiva con la filosofia»; *Auf die Frage*, 699). Già Hegel, che non era affatto nazionalista, aveva considerato, la Germania – in un'Europa «dove pure si promuovono con fervore le scienze e la cultura dell'intelletto» – come l'attuale depositaria del «fuoco sacro» dello spirito, compito che una volta era spettato «alla nazione ebraica».[27]

Senza volerlo, Derrida ha offerto un aiuto indiretto alla soluzione dei rapporti tra «spirito» e tecnica in Germania, quando si è interrogato sul perché Heidegger cerchi, sino al 1933, di «evitare» la parola «spirito» con tutti i suoi derivati, oppure li usi tra virgolette. Scopre allora, non senza sorpresa, che essa compie il suo ingresso trionfale, proprio a partire dall'*Autoaffermazione dell'università tedesca*, nel momento cioè in cui il

[27] Cfr. G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, in *Werke in zwanzig Bänden*, a cura di E. Moldenhauer e K. M. Michel, vol. 18, p. 12 [trad. it. *Discorso inaugurale tenuto a Heidelberg il 28 ottobre 1816*, in *Lezioni sulla storia della filosofia*, Firenze 1973, vol. 1, p. VIII].

Führer accademico, dichiara che la sua missione[28] è quella di fornire una guida spirituale: «Accettare l'ufficio di rettore significa assumersi e far proprio il compito di guida spirituale di questa scuola di studi superiori.» Ma ricorda e ammonisce: «Coloro che sono alla guida sono essi stessi guidati – guidati dalla inesorabilità di quella missione spirituale che obbliga e incalza il destino del popolo tedesco a forgiare la sua storia» (cfr. Heidegger, *SdDU*).

Come risulta anche da scritti successivi, lo «spirito» è «fuoco», «fiamma», «conflagrazione», oppure ciò che infiamma. L'uso di questo termine risulta a Heidegger tanto più difficile, quanto più gli è necessario: difficile, perché evoca il Dio o il *Geist* dell'idealismo (ciò che trasforma lo spirito in spettro o *revenant*, ossia nel doppio di se stesso, in sostanza medesima della metafisica);[29] necessario – aggiungo – perché esso raffigura la forza che mobilita e infiamma il popolo tedesco nell'«ora decisiva», allorché si tratta di eseguire, senza discutere, l'ordine del *Führer*, ubbidendo a una «chiamata» che non è certo muta, come quella percepita della coscienza in *Essere e tempo*.[30]

La chiamata del Dio terreno

Il nazionalsocialismo acquista così in Heidegger il senso di un destino inesorabile: chiede che ciascuno abbandoni la dimensione privata e 'qualunquistica' e assuma – in modo «autenticamente» individuale – la propria responsabilità dinanzi al popolo («nessuno può trarsi in disparte»). Per quanto lo riguarda,

28 *Auftrag*, «missione» o «incarico», è un vocabolo tipico del gergo dell'autenticità. Non bisogna, in generale, perdere di vista la «rara ambiguità» del linguaggio heideggeriano: come ricordava Löwith, con sottile ironia, dopo questo discorso rettoriale, «l'uditore non sapeva se aprire i "Presocratici" di Diels o arruolarsi nei ranghi delle SA». Sull'«idioletto filosofico» di Heidegger, ossia sui termini tipici e ricorrenti del suo linguaggio (in alcuni casi si tratta di reminiscenze che derivano dal gergo nazista del *Völkischer Beobachter*, cfr. P. Gay, *Weimar Culture. The Outsider and the Insider*, London 1968, p. 84 e, più in generale, sul vocabolario politico di Hitler, J.-P. Stern, *Hitler. The Führer and the People*, Berkeley 1975), cfr. P. Bourdieu, *L'ontologie politique de M. Heidegger*, Paris 1988 (una versione leggermente diversa era già apparsa negli *Actes de la recherche en sciences sociales* del 1975).

29 Cfr. J. Derrida, *De l'esprit. Heidegger et la question*, Paris 1987 [trad. it. *Dello spirito. Heidegger e la questione*, Milano 1989, pp. 39 sgg., 95].

30 Cfr. Heidegger, *SZ*, 414, 416 sg.: «La chiamata viene *da* me e tuttavia da *sopra* di me (...) La chiamata non racconta storie e chiama tacitamente. Essa

ciò significa passare, senza contraddirsi, dall'«autenticità» del singolo in *Essere e tempo* all'«autenticità» pubblica, politico-accademica, di chi ha sentito la vocazione a stringere ulteriormente i rapporti tra il sapere e il potere, tra la *deutsche Wissenschaft* e il Partito, tra le giovani generazioni e il *Volk* che si risveglia; per gli studenti, unire servizio militare, servizio di lavoro e servizio del sapere (*Wissensdienst*); per tutti, infine, essere indomiti e pronti al sacrificio supremo della vita.

Heidegger denuncia, in quest'epoca, una concezione dello Stato basata sulla sicurezza del cittadino. Da lui esige, non cautela e scarsa propensione al rischio, ma tensione eroica, «risolutezza» (*Entschlossenheit*), disponibilità ad ascoltare le autorità, una condotta cioè che aiuti la Germania a scuotersi dal torpore e dalle umiliazioni del dopoguerra. È questa la fiamma che deve accendersi negli individui e nella comunità popolare, la voce che, nel suo silenzio lontano dalla chiacchiera, si rivolge a ognuno per invitarlo – a differenza del «demone» di Socrate – a seguire, non la coscienza contro le leggi dello Stato, magari ingiuste, ma la *vox populi* con cui tuona l'attuale «Dio terreno».

Heidegger e la «rivoluzione conservatrice»

Per inquadrare queste posizioni bisogna inserire il pensiero di Heidegger nel dialogo (in gran parte muto o cancellato) con i teorici della «rivoluzione conservatrice» o del «modernismo reazionario», a cui è per molti versi vicino o con cui, comunque, si confronta.[31] Significativa, a questo proposito, è per Hei-

chiama nel modo spaesato del *tacere*.» Sul piano politico, non è da escludere l'ipotesi che Heidegger – al pari di Carl Schmitt – volesse esercitare, a sua volta, un'influenza filosofica sul nazismo, che abbia pensato «guidare la guida», *den Führer führen*.

[31] Non va passato sotto silenzio il fatto che molti degli atteggiamenti e dei valori di «destra» di questo movimento avevano trovato un corrispettivo simmetrico in alcuni dei gruppi più radicali della «sinistra» weimariana, come, a esempio, l'attacco a tutte le mediazioni del pensiero democratico-liberale, il ripudio, appunto, dei suoi ideali di pacifica sicurezza «borghese», l'accento stesso posto sul rischio, la decisione e la risolutezza, l'esigenza di mantenersi sempre pronti al «balzo in avanti» o alla «spallata rivoluzionaria». Oltre ai testi ricordati in Appendice, cfr. J. Herf, *Reactionary Modernism. Technology, Culture and Politics in Weimar and in the Third Reich*, New York 1984 [trad. it. *Il modernismo reazionario. Tecnologia, cultura e politica nella Germania di Weimar e del*

degger l'opera e l'esempio dell'amico Ernst Jünger. I suoi libri – ancor prima di quello considerato il più importante, *L'operaio*, del 1932 – hanno lasciato in lui una traccia profonda sia sull'elaborazione del modello eroico dell'«essere-per-la-morte», sia sul modo di intendere il rapporto tra tecnica, politica e società.

In *Tempeste d'acciaio*, del 1920, nella *Battaglia come esperienza interiore*, del 1922, e in *Fuoco e sangue*, del 1929 l'estasi mistica della battaglia, l'ebrezza che deriva dal mettere a repentaglio la propria vita e l'ostilità della ragione a quest'ultima sono state spesso descritte. Durante una battaglia, «l'individuo è come una furiosa tempesta, come il mare che ulula e il tuono che romba. Si è dissolto nel tutto. Si sofferma sulla soglia oscura della morte come un proiettile che ha colto nel segno» (Jünger, *KiE*, 57 e cfr. *S*, passim). In *Der Arbeiter*, inoltre, gli operai (ribelli che conciliano modernità e tradizione), temprati alla dura scuola della fabbrica, tra le «tempeste d'acciaio» delle macchine – simili in ciò ai soldati, a questi «lavoratori a giornata della morte» (*KiE*, 76) – hanno anch'essi assunto l'uniformità di una maschera metallica (cfr. *A*, 117). Jünger trasforma le virtù anonime dell'obbedienza e della disciplina in princìpi di individuazione, e attribuisce a ciò che annienta la persona una patente di nobiltà e a quel che distrugge e rende amorfi, la morte, il carattere di vera creatrice di «forma», di *Gestalt*.

Rispetto a Kracauer, che aveva dichiarato la retrocessione delle folle moderne al ruolo ornamentale di comparse della politica – dimenticando, peraltro, il lato attivo del loro coinvolgimento – Jünger presenta le masse come antidoto omeopatico alla massificazione stessa. Al loro interno ciascuno diventa cosciente, come il soldato in guerra, del proprio contributo al potenziamento dell'energia complessiva di un popolo, del suo essere sì un ingranaggio, ma un ingranaggio che fa funzionare la grande macchina della collettività (cfr. Jünger, *TM*, passim). Anche a lui potrebbe adattarsi, con diversa intenzione, quanto Adorno dice a proposito dell'avversione heideggeriana contro l'anonimità del «Si»: nella denuncia della sfera anonima della società della circolazione e dello scambio, la sua posizione assomiglia a «un sistema di credito alta-

Terzo Reich, Bologna 1988], il quale ritiene, tuttavia, che, nel secondo dopoguerra, Heidegger abbia abbandonato quell'accettazione della tecnologia verso cui era stato spinto dal «modernismo» nazista. A mio avviso le cose stanno in termini completamente diversi (cfr. oltre, pp. XLVII sgg.).

mente sviluppato» (cfr., per analogia, *ND*, 67), in cui ciascuno prende a prestito la risolutezza dell'altro per capitalizzarla nel sistema economico in espansione della *Volksgemeinschaft*.[32]

Ma, per quanto entrambi predichino l'appartenenza del singolo alla totalità che si mobilita o all'Essere che chiama nel silenzio, Jünger è sicuramente molto più «modernista» di Heidegger. La sua apologia delle macchine (cfr. Jünger, *FuB*, 81 sgg.) e la sua scelta senza esitazioni in favore delle grandi città e contro la campagna[33] lo mostrano meno interessato a un riequilibrio del potere della tecnica (attraverso il concetto statico di «radicamento») e senz'altro più incline a una visione dinamica, in cui la tecnica diventa, essa stessa, produttrice di ordine, di disciplina e di compattezza. Proprio perché la tecnica non produce alcun effetto di «spaesamento» o di spersonalizzazione, ma al contrario un forte senso di appartenenza alla comunità – gerarchicamente concepita secondo il modello dell'esercito –, uomini e macchine possono non solo coesistere, ma crescere simbioticamente. Lo sguardo di Jünger è perciò volto all'operaio di fabbrica, invece che al contadino, alla grande città piuttosto che alla baita di montagna. Sotto tale profilo, egli è indubbiamente meno arcaico di Heidegger. Adorno ha dunque ragione, in termini comparativi. Quel che gli sfugge, tuttavia, è il motivo dell'importanza attribuita da Heidegger al mondo

[32] Sui rapporti tra Jünger e Heidegger, cfr. M. Bonola, *Al muro del nulla. Heidegger, Jünger e l'al di là del nichilismo*, in «Rivista di estetica», XXIII (1983), pp. 131-50 e M. Cacciari, *Dialogo sul termine. Jünger e Heidegger*, in «Studi germanici», NS, XXI-XXII (1983-84), pp. 291-302. Significativi – e a mio parere assai più interessante il pezzo di Jünger che quello di Heidegger – sono i due saggi che ciascuno di loro scrive in onore dell'amico sulla natura del nichilismo che per Jünger può essere vinto, dopo il crollo dei valori cristiani, a partire dall'interiorità eversiva: «Il proprio petto: qui sta, come un tempo nella Tebaide, il centro di ogni deserto e rovina. Qui sta la caverna verso cui spingono i demoni. Qui ognuno, di qualunque condizione e rango, conduce da solo in prima persona la sua lotta, e con la sua vittoria il mondo cambia» (*UL*, 104). Più 'negativa' la posizione di Heidegger, per il quale (pur nel riconoscimento del debito intellettuale nei confronti delle opere di Jünger e in particolare di *Der Arbeiter*) la «linea» è ancora ben lontana dall'essere oltrepassata (cfr. *SF*, 117 sgg.).

[33] Cfr. Jünger, *GuL*, 579 sg., dove tecnica, in quanto fonte della «cultura» del nostro tempo, è decisamente separata dalla sua degenerazione, l'«americanismo».

contadino: essa non è dettata da una nostalgia delle origini, bensì da un'esigenza attuale, «modernistica».

Ciò non toglie che la diagnosi e gli scopi tanto di Jünger, quanto di Heidegger, siano abbastanza simili. Quel che cambia è la combinazione dei mezzi. Entrambi prendono atto della debolezza e dell'inconsistenza dell'io, dell'*Ichschwäche*, ed entrambi trasformano in rimedio la causa che l'ha prodotta. Conferiscono così al bisogno di protezione e di solidarietà degli individui soluzioni filosofiche, politiche e letterarie che ne sanzionano la fragilità e la dipendenza dalla totalità sociale.[34] La loro esigenza di trovare un punto d'appoggio all'instabilità psicologica dei singoli e alla turbolenza della società mediante l'estetizzazione della politica, l'instaurazione di un ordine meccanico o di una autenticità individuale e collettiva viene trasformata, da espressione di malessere di una determinata civiltà, in bisogno ontologico o in destino epocale. Ma, come noterà Adorno, «chi non fosse più oppresso dall'esterno e in sé, non cercherebbe un punto d'appoggio, e forse nemmeno se stesso» (*ND*, 85).

Complicità con la morte

In Heidegger e nel «modernismo reazionario» il desiderio di rassicurazione si manifesta attraverso il suo opposto apparente, l'avversione per la sicurezza e l'amore del rischio e della morte. In quest'ottica, anche Nietzsche si mostra ad Adorno in una luce più nobile:

> Lo slogan imperialistico e avventuroso di Nietzsche sul vivere pericolosamente – «vivere di *esperimenti* e offrirsi all'avventura» – voleva piuttosto dire, in ultima analisi, *pensare* pericolosamente, pungolare il pensiero, che muove dall'esperienza della cosa, e non recedere di fronte a nulla, non lasciarsi inibire da nessuna convenzione che scaturisca dal deposito disponibile del pre-pensato. (*KuG*, 605)

Adorno individua nella filosofia di Heidegger un'intima «complicità con la morte», che si manifesta nella sua trasfigu-

[34] All'esperienza di questa debolezza, Adorno e Horkheimer opporranno, nella *Dialettica dell'illuminismo*, la duplice resistenza tanto agli allettamenti dell'esistente, quanto alla malia del canto di morte delle «Sirene», cfr. *DdA*, 52 sgg. e soprattutto 260 sg.

razione da necessità naturale in emblema della dignità e della libertà umana, da fatto in valore.[35] Il soggetto – identificato con la morte stessa – è infatti autentico solo nella sofferenza, nella passività, nella sopportazione pura e semplice di un negativo assoluto, non rischiarato dalla pur debole luce messianica gettata dalla «stella della redenzione»:

> Dolore, male e morte sarebbero, come dice il gergo, da «accettare»: non da cambiare. Al pubblico viene insegnato il difficile gioco d'equilibrio di aggiustarsi il nulla come se fosse l'Essere; di onorare la miseria evitabile, o quanto meno riducibile, come la cosa più umana dell'immagine dell'uomo; di sopportare l'autorità come tale a causa dell'innata insufficienza umana. (*J*, 48)[36]

Identificandosi con l'irreparabile, l'individuo cerca di ottenere, per mezzo della morte, una sua disperata grandezza, una sublime 'verticalità': «Davanti alla filosofia heideggeriana si chiuse ciò che una volta costituiva l'ingresso alla vita eterna; essa adora invece di questa l'imponenza e l'ampiezza del portone. Il vuoto diventa l'*arcanum* della permanente infatuazione per il numinoso nascosto» (*J*, 111).

La morte è così l'unico evento che dà senso alla vita. Per questo, pur non essendo *Essere e tempo* un testo prenazista, il «principio di anarchia», di sregolatezza, di arbitrio – che la morte instaura sul piano individuale, per il fatto di spalancare e rendere autentiche tutte le possibilità e le decisioni – consente il passaggio non traumatico dalle posizioni del 1927 a quelle del 1933, da un'ideologia della morte individuale a una della morte in serie, dall'arbitrio privato all'arbitrio politico.[37]

[35] Cfr. *J*, 108 sgg. Il culto della *Faktizitat* e dell'*haecceitas*, criticato da Adorno in Duns Scoto, oggetto della dissertazione di Heidegger (cfr. *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus*, Tübingen 1916 [trad. it. *La dottrina delle categorie e del significato in Duns Scoto*, Roma-Bari 1974] e *J*, 87), costituisce tuttavia una delle più antiche convinzioni del «filosofo di Messkirch»: è, infatti, già teorizzato nelle lezioni di Friburgo del 1919, *Zur Bestimmung der Philosophie*, cfr. T. Kisiel, *Das Entstehen des Begriffsfeld «Faktizitat» im Fruhwerk Heideggers*, in «Dilthey-Jahrbuch», IV (1986-87), pp. 89-120, in particolare pp. 98 sgg.

[36] La filosofia heideggeriana non va tuttavia criticata per il suo nichilismo, «bensì per il fatto che essa presenta l'assoluta nullità della sua parola suprema come un positivo» (*ND*, 71).

[37] Per alcune implicazioni, cfr., con diversa impostazione, R. Schürmann, *Le principe d'anarchie. Heidegger et la question de l'agir*, Paris 1971; O. Pöggeler, *Den*

Le immagini di Auschwitz pesano in maniera intollerabile sull'animo di Adorno e la disumanità che vi si può appena intuire si proietta tanto sulla filosofia di Heidegger, quanto sulle versioni edulcorate dei suoi più recenti accoliti. Auschwitz ha infatti dimostrato che la morte non è semplicemente un destino eterno e livellatore di ogni differenza:

La morte come tale, o come fenomeno biologico originario, non è distaccata dagli intrecci storici: in questo senso l'individuo che porta la esperienza della morte è una categoria troppo storica. L'affermazione che la morte sia sempre uguale è astratta e non vera; la forma con cui la coscienza viene ad adattarsi alla morte, varia insieme alle concrete condizioni in cui uno muore, fin dentro alla *physis*. La morte nei campi di concentramento ha un nuovo orrore: dopo Auschwitz la morte significa terrore, temere qualcosa di più orribile della morte.[38]

Auschwitz diventa così l'allegoria dell'impossibilità stessa di vivere, della nullità a cui gli uomini vengono ridotti, una volta trasformati in prigionieri del lager aperto che è il «mondo amministrato»: «Quel che i sadici annunciavano alle loro vittime nel campo di concentramento: domani ti snoderai nel cielo come fumo da quel camino, lo dice l'indifferenza della vita di ogni singolo, verso la quale si sta movendo la storia: già nella sua libertà formale egli è così fungibile e sostituibile come poi lo sarà sotto i calci dei liquidatori.»[39]

Führer führen? Heidegger und kein Ende, in «Philosophische Rundschau», XXXII (1985), pp. 26-67 e H. Ebeling, *Das Ereignis des Führers. Heideggers Antwort*, in *Martin Heidegger: Innen- und Aussensichten*, a cura del Forum für Philosophie di Bad Homburg, Frankfurt a.M. 1989, pp. 33-57; cfr. anche oltre, pp. XLVI sg.

[38] Per alcune riflessioni filosofiche recenti su questo punto, cfr. J. Derrida, *Feu la cendre* [trad. it., con testo originale a fronte, *Ciò che resta del fuoco*, Firenze 1984] e Bruno Moroncini, *Il discorso e la cenere*, Napoli 1988, in particolare pp. 82 sgg.

[39] Gli autentici hanno, a loro modo, operato un *travail de l'oubli* più che una elaborazione del lutto per il passato tedesco (su questo punto, vicino alle riflessioni di Alexander Mitscherlich in *Germania senza lutto*, cfr. *Was bedeutet*). Che il «mondo amministrato» sia, poi, molto meno oppressivo, in alcuni paesi, di quel che pensavano Adorno e Horkheimer e che vi siano delle differenze tra i diversi regimi politici è un punto che ad Adorno interessa poco, mentre è al centro delle riflessioni della seconda generazione di studiosi della Scuola di Francoforte, in particolare di Jürgen Habermas, la cui opera, sotto questo profilo, è espressione dello sforzo di legittimare una democrazia pluralistica basata sul consenso razionale degli individui.

Appropriarsi del nulla

Ma, almeno per quanto riguarda *Essere e tempo*, il tema della morte (pur portando in sé i tratti inconfondibili di un *cupio dissolvi*, che renderanno, in una certa fase, congeniale a Heidegger la volontà di potenza e di annientamento del nazionalsocialismo) è filosoficamente più complesso di come lo presenta Adorno.[40] Una «precomprensione» originaria di coappartenenza al mondo, un orizzonte di vincoli e di possibilità da articolare nella forma del progetto, orienta da sempre il pensare, l'agire e il sentire di ognuno. L'ulteriorità e l'apertura costituiscono, appunto, la specificità dell'*ex-sistenza* umana, che non divide il soggetto dall'oggetto – nella forma dell'appropriazione di qualcosa di esterno o dell'interiorizzazione del mondo – anche se poi la «metafisica» ha finito, nel pensiero occidentale, per scindere i due mondi e ha separato la «tonalità affettiva» (*Befindlichkeit*, parola che sembra corrispondere al greco *pathos*) dall'attività del conoscere, ormai apprezzato, perlopiù, in quanto strumentale e calcolante.

Il singolo si sradica così dall'Essere, cade nell'oblio dei nessi di coappartenenza degli enti all'Essere e dei limiti di quell'Ente tutto speciale che egli stesso è, in quanto «Esserci». Il *Si* vaga inquieto, in preda alla chiacchiera, alla curiosità e all'equivoco, proprio perché si sforza incessantemente di dimenticare il limite invalicabile delle sue possibilità e dei suoi vincoli fattuali. Incapace di far proprio (*eigen*) questo orizzonte, ciascun individuo che si lascia andare alla deriva, che si immiserisce nella tranquillizzante sicurezza di una quotidianità che gli sottrae la vista della morte, è, di conseguenza, privo di «autenticità» (*Eigentlichkeit*). Gli manca l'appropriazione, non di qualcosa di esterno, di strumentalmente utile, ma del «progetto» mediante il quale si assume la propria vita e la propria morte. Non possiede,

40 Per il confronto – o, meglio, il mancato confronto in profondità o il suo rifiuto – tra le posizioni teoriche di Adorno e quelle di Heidegger, vedi in particolare, oltre ai numerosi testi citati nell'Appendice, H. Mörchen, *Adorno und Heidegger. Untersuchung einer philosophischen Kommunikationsverweigerung*, Stuttgart 1981, pp. 13 sgg. Adorno aveva visto Heidegger una volta sola nel 1929, senza neppure riuscire a parlargli. Heidegger, da parte sua, interpellato sugli attacchi che Adorno gli aveva mosso nel *Gergo dell'autenticità* e nella *Dialettica negativa*, aveva sprezzantemente dichiarato di non aver letto nulla di questo «sociologo».

in altri termini, alcuna «anticipazione» dispiegata del ventaglio delle proprie possibilità di realizzarsi e della sequenza del loro disporsi lungo un asse temporalmente irreversibile, al cui traguardo sta per lui e per il mondo, da cui è inscindibile, il nulla.[41]

Il sacrificio della libertà

L'«essere-per-la-morte» non coincide affatto, in Heidegger, né con la *meditatio mortis* che – da Platone a Montaigne e oltre – ha caratterizzato la riflessione filosofica dell'Occidente, né, tanto meno, con la spinoziana *meditatio vitae*. Non bisogna infatti, secondo l'autore di *Essere e tempo*, pensare alla morte: è sufficiente esservi sempre preparati, porsi a disposizione della sua chiamata, sopportandone l'anticipazione come premessa di ogni comportamento autentico. Questo è l'aspetto veramente tanatofilo dell'atteggiamento di Heidegger, non compensato, come nella tradizione filosofica, da alcun elemento di riscatto intellettuale o morale, da alcuna *philia* che si opponga al dominio incontrastato di Thanatos.

Soprattutto nel cruciale 1944 – quando la guerra subisce una svolta per la Germania – Heidegger è dominato, nello scrivere la *Postilla* al *Che cos'è la metafisica?*, da una macabra visione del trionfo della morte e da una parallela, drammatica, mistica del sacrificio. Nella sua gratuità, contrapposta al tornaconto personale, l'atto dell'immolarsi diventa l'unica forma di emancipazione dal bisogno, dall'angoscia e dall'intelletto. Il sacrificio rappresenta, infatti, «un prodigarsi sottratto a ogni costrizione, perché sorge dall'abisso della libertà». Esso «non tollera alcun calcolo, in base al quale ogni volta lo si conta come utile o come inutile, siano gli scopi in alto o in basso. Un simile calcolo storpia l'essenza del sacrificio. La brama di scopi turba la chiarezza del timore, pronto all'angoscia, dello spirito di sacrificio, che si è creduto capace della vicinanza dell'indistruttibile» (*WiM*, 44 sg.).

[41] Cfr. Heidegger, *SZ*, 76 sgg. In ogni caso, «l'inautenticità dell'Esserci non importa però un "minor" essere o un grado "inferiore" di essere. L'inautenticità può invece determinare l'Esserci, con concretezza più piena, nella operosita e nella vivacità, nella capacità di interessarsi e di godere» (*SZ*, 78).

Alludendo ad altro, aveva ragione Jaspers a sostenere che «Heidegger non sa cosa sia la libertà».[42]

6. *La perdita della vicinanza*

Luce dall'Occidente

Sino al momento in cui la vittoria della Germania appare assai probabile o ancora possibile, Heidegger crede non solo alla necessità «progettuale» del sacrificio degli individui a vantaggio del proprio popolo, ma anche alla saldatura già in atto, al suo interno, tra tecnica e radicamento comunitario.

Dopo la sconfitta del Reich, egli separa provvisoriamente la «questione della tecnica» dal suo legame privilegiato con la Germania. Ma, come già sappiamo, sarà proprio dalle radure (*Lichtungen*) della Selva Nera, dalla terra alemanno-sveva, che trasparirà nuovamente, dopo un lungo viaggio *au bout de la nuit*, la «luce», il «diradamento» o l'alleggerimento (*Licht*, come *Lichtung* ha la stessa radice di *leicht*, «lieve») dell'Essere che rischiarerà «l'Occidente» nel suo complesso.[43]

La tecnica tende ad assumere, da ora in poi, una dimensione esplicitamente globale, riferita all'uomo dell'«era atomica» e dell'automazione. Appare legata a una serie di osservazioni – in parte presenti negli scritti di Benjamin e di Bloch degli anni trenta, in parte assolutamente inedite – sugli effetti del sinergismo tra mezzi di trasporto veloci, mezzi di comunicazione di massa e cibernetica. Da tale rapporto si genera una diversa percezione del tempo e dello spazio (l'accorciarsi della durata e delle distanze), il fondersi e l'ibridarsi delle culture, il trasferimento coatto o volontario di ingenti masse umane sull'intera superficie del globo (cfr. *FT*, 109 sgg.). Da esso, inoltre – e questo è un punto teorico nodale – scaturisce «la fine del pensiero nella forma della filosofia», a causa dell'introduzione dei calcolatori, il cui uso si estenderà anche alle scienze umane, trasformando «la tradizione in bisogno d'informazione» e l'uomo, da «signore», in

[42] Cfr. K. Jaspers, *Notizen zu Martin Heidegger*, a cura di K. Saner, München-Zürich 1978, p. 77.

[43] Cfr. sopra, p. XXXVI nota 26 e Heidegger, *Das Denken*, 46-49.

«servo della tecnica».[44] Tutti questi mutamenti – malgrado gli effetti positivi di ricaduta, che pure ci sono, ma che non devono venire enfatizzati – continuano a essere visti nella prospettiva dello spaesamento. La società governata dagli strumenti di comunicazione, di controllo e di elaborazione delle informazioni moltiplica enormemente (e in maniera frastornante) il numero dei messaggi e l'anonimità del linguaggio e del costume.

Per quanto Heidegger sdrammatizzi le sue precedenti prese di posizione sull'impatto dirompente di una tecnica non frenata dai vincoli di sacrificio a una comunità e per quanto dia ormai per scontato il carattere anonimo dell'uomo nelle società di massa, non vi è dubbio che egli è rimasto sino all'ultimo allarmato per i destini dell'«Occidente». Questa è una delle ragioni per cui «ormai solo un Dio ci può salvare».

Il suo sguardo «planetario», alla fine degli anni cinquanta, non si è tuttavia ancora staccato dalla Germania. Si volge ai profughi tedeschi del *Grossreich*, che si sono rifugiati nella Repubblica Federale, e a quanti, a causa dei flussi migratori degli ultimi decenni, hanno dovuto trasferirsi. Ma il motivo di maggior preoccupazione è dato a Heidegger proprio da coloro i quali – pur non essendosi mai mossi dalla loro terra – ne sono altrettanto sradicati. La sedentarietà, il legame fisico con il suolo, non costituiscono più un contrappeso e una garanzia allo spaesamento generato dalla tecnica. L'erranza, lo sradicamento e la «curiosità» (sotto forma di voracità di notizie) sono ormai assunti come orizzonte normale dell'esistenza: tutti gli uomini sono virtualmente apolidi, a cui i *media* offrono legami eterei e immaginari con la realtà, esibendo un mondo lontano e finto, che fa loro dimenticare quello vicino:

Molti sono i tedeschi che non hanno più una patria, che hanno dovuto abbandonare i loro villaggi e le loro città, che vagano profughi lontano

[44] Cfr. Heidegger, *Das Ende*, 34, 44 (assieme all'Introduzione di A. Fabris alla traduzione italiana di questa conferenza del 1965 [pubblicata in tedesco nel 1984] con il titolo *Filosofia e cibernetica*). Il testo contiene alcune penetranti osservazioni, come questa: «Una cosa oggi è già chiara: per mezzo delle rappresentazioni che guidano la cibernetica – informazione, controllo, richiamo – vengono modificati in un modo, oserei dire, inquietante quei concetti chiave – come principio e conseguenza, causa ed effetto – che hanno dominato finora nelle scienze» (*Das Ende*, 33).

dalla terra che li ha generati. Innumerevoli altri sono quelli che, pur avendo una patria, sono costretti ugualmente a emigrare, finiscono nell'ingranaggio delle grandi città, debbono stabilirsi negli squallidi suburbi industriali, sono ormai diventati estranei alla terra che li ha generati. E quei tedeschi che vi vivono ancora? Spesso sono da essa ancora più lontani di coloro che l'hanno lasciata. Ogni ora, ogni giorno, seguono incantati le trasmissioni della radio e della televisione, ogni settimana il cinematografo li porta in un mondo certamente meraviglioso, ma spesso costituito soltanto da ambiti di rappresentazioni ordinari, che simulano un mondo che non è un mondo. Dappertutto è a portata di mano la cosiddetta rivista illustrata. Certo, tutto ciò con cui i moderni strumenti tecnici di informazione ogni ora, incessantemente, sorprendono, incalzano, stimolano la curiosità dell'uomo, è oggi molto più vicino del campo che circonda la propria cascina, più vicino del cielo sopra la campagna, più vicino dell'avvicendarsi del giorno e della notte, più vicino degli usi e costumi del villaggio, più vicino delle tradizioni del proprio mondo d'origine. (*G*, 32 sg.)

Lo scambio dei ruoli tra lontananza e vicinanza logora i rapporti con la propria comunità e con la natura nel suo complesso.[45]

Abbandono

Dinanzi a questa situazione, Heidegger adotta, alla fine, una strategia di distaccato stoicismo, di «abbandono» o «distesa serenità» (*Gelassenheit*), che dovrebbe anticipare una nuova, e appena percettibile, chiamata dell'Essere nell'impostare la nostra relazione con le cose. Queste, nel frattempo, hanno perduto la distinzione classica tra quelle che dipendono da noi e quelle su cui invece non possiamo esercitare alcun intervento. In nostro potere altro non c'è che una tranquilla presa di distanza, una compassata indifferenza, che rappresenta l'ultima *chance* di «controllare» una tecnica che in realtà ci controlla. Heidegger suggerisce, perciò, di assumere nei confronti dei prodotti della tecnica un atteggiamento rilassato, che non sia né di apologia, né di demonizzazione: occorre saperne fare a meno, senza tuttavia rinunziarvi:

[45] In questa prospettiva, la questione del rapporto tra tecnica e forme di vita e di cultura è più che mai viva nel dibattito filosofico attuale (si pensi soltanto al contrasto tra Jürgen Habermas e Karl-Otto Apel, da un lato, e Richard Rorty o Alisdair McIntyre, dall'altro). Per un esame del problema in Heidegger, cfr. V. Cavallucci, *Heidegger. Metafisica e tecnica*, Venezia 1981.

Si tratterà infatti di lasciar entrare nel nostro mondo di tutti i giorni i prodotti della tecnica e allo stesso tempo di lasciarli fuori, di abbandonarli a se stessi come qualcosa che non è più nulla di assoluto, ma che dipende esso stesso da qualcosa di più alto. Vorrei chiamare questo contegno che dice al tempo stesso sì e no al mondo della tecnica con un'antica parola: l'abbandono di fronte alle cose (*die Gelassenheit zu den Dingen* = l'abbandono delle cose e alle cose). (*G*, 38)

Neppure ora Heidegger esprime però un incondizionato apprezzamento della tecnica o si adegua a una più raffinata forma di «americanismo». Intende soltanto disporre gli uomini a un periodo di apprendistato, in cui si abituino a convivere con lo strapotere della tecnica (ossia con il modo attuale in cui l'Essere si rivela e si nasconde, preparando un prossimo «oltrepassamento» dell'attuale condizione). Questo risultato si potrebbe conseguire strappandole, da un lato, l'energia *unheimlich*, che continua a sprigionare, e, dall'altro, educando gli individui a scoprire altre radici, magari invisibili, e cioè altre forme di convivenza con se stessi, con gli altri e con l'Essere nel suo complesso.

La soluzione del problema non è, comunque, per Heidegger né semplice, né indolore, dato che passa per nuove lacerazioni: anche e soprattutto quando *anything goes* e in alcune zone del mondo si attraversa una fase di benessere che l'umanità non ha mai conosciuto prima: «Tutto funziona. Questo appunto è l'inquietante, che funziona e che il funzionare spinge sempre oltre verso un ulteriore funzionare e sradica l'uomo sempre più dalla terra (...) Io so che tutto ciò che è essenziale e grande è scaturito unicamente dal fatto che l'uomo aveva una patria ed era radicato in una tradizione.» [46]

[46] Heidegger, *Nur noch ein Gott*, 134 sg. Più radicale (anche se, aggirando alcune difficoltà, ne incontra altre non meno gravi) appare il gesto di chi recide il doppio nodo entro il quale si sono impigliate tanto le posizioni di Heidegger e di Adorno, quanto quelle dei loro odierni continuatori. Esso consiste nell'accettazione simultanea e senza riserve delle *chances* offerte sia dalla centralità della tecnica – nella sua forma oggi più caratterizzante del dominio dei *media* in una «società trasparente» – sia degli effetti di spaesamento che essa produce. In questo caso, i processi di socializzazione innescati dai mezzi di comunicazione di massa e lo sradicamento stesso non costituirebbero una minaccia o una regressione alla barbarie (da esorcizzarsi mediante la terapia heideggeriana dell'«abbandono» o quella adorniana dell'utopia di un negativo che si sottrae disperatamente alla reificazione del «mondo amministrato» e dell'industria cul-

7. *Soluzioni e limiti*

Le colpe dei filosofi

Il limite del *Gergo dell'autenticità* ne costituisce, per certi versi, anche il pregio: è il suo lato illuministico di pamphlet satirico, che non prende abbastanza sul serio i propri avversari. Rientra, del resto, nella natura della satira il mostrarsi irriguardosa delle differenze e l'accentuare sino al grottesco i particolari: scintille di pensiero possono così nascere – come nel freudiano motto di spirito – anche dalla frizione tra incongruenze. Tuttavia, attaccare gli avversari nei punti in cui sono teoricamente più deboli, e persino esposti al ridicolo, invece che là dove sono più forti o inquietanti, fa perdere al pensiero filosofico occasioni di crescita che vengono invece moltiplicate da un confronto più serrato sulla base di argomenti.

L'accettazione di una sfida del genere sarebbe stata – in un altro contesto – astrattamente possibile, almeno da parte di Adorno, che ha professato un principio di carità logica (o di beneficio metodologico) di cui, in precedenza, aveva goduto anche Spengler: «Uno dei compiti fondamentali di fronte a cui si trova oggi il pensiero è quello di impiegare tutti gli argomenti reazionari contro la cultura occidentale al servizio dell'illuminismo progressivo» (*MM*, 229 sg.). È anche probabile in questo caso che

turale manipolata), quanto, piuttosto, l'apertura di nuovi e inesplorati percorsi di «liberazione delle differenze», che, pur nel caos e nell'appiattimento relativo della comunicazione, lascerebbero spazio a individui, gruppi, popoli che non hanno mai avuto pieno accesso alla parola e alla storia (cfr. G. Vattimo, *La società trasparente*, Milano 1989, in particolare pp. 11 sgg., 42 sgg., 84 sgg.). Lo Heidegger a cui Vattimo qui si ricollega per suffragare le proprie teorie non è tuttavia l'autore dei testi a cui mi sono riferito, quanto quello, soprattutto, dell'*Origine dell'opera d'arte*. Ciò gli permette di contrapporre alla razionalità con pretese universalistiche il «mito» e, alla dimensione utopica, l'«eterotopia». Il primo, da molti considerato un residuo fossile nello sviluppo del pensiero, costituirebbe invece il discorso (o *récit*) adeguato al mondo postmoderno, a una situazione cioè in cui è finito il monopolio della verità e dell'autenticità, mentre l'«eterotopia» eviterebbe il supplizio di Tantalo dell'attesa di un futuro o di un altrove migliore e cercherebbe nella molteplicità degli intrecci e delle nicchie della realtà forme diverse di autorealizzazione. Questo disincanto «politeistico», che toglie la distinzione – certo problematica – tra fatto e valore e sdrammatizza conflitti, tensioni, aspettative, mantiene nondimeno un atteggiamento di semiadorniana «ironia».

Adorno discrimini Heidegger – oltre che per ragioni politiche e ideologiche – per una sorta di nevrosi di contatto nei confronti di questo nemico da cui è comunque attratto: alcune idee sorgono infatti in lui – se non altro come formazione reattiva – proprio in quanto sollecitate dalle tesi heideggeriane.

E per quanto Adorno – diversamente da altri – si sia sforzato di non confondere mai la biografia con la filosofia, egli ha innegabilmente ricondotto alcune tra le più elaborate posizioni teoriche di Heidegger all'ideologia, al comportamento o all'atteggiamento politico da lui manifestati o, addirittura, a qualche frase particolarmente goffa. Ma il fatto che Platone sia stato amico dei tiranni di Siracusa o Rousseau abbia mandato i propri figli all'orfanotrofio impedisce forse alla *Repubblica* o all'*Emilio* di essere dei grandi libri? Le «colpe» dei filosofi si estendono alla tenuta (ossia alla «verità» o alla confutabilità) delle loro teorie. Per il resto, essi condividono quelle di altri uomini le cui azioni o idee divengono pubbliche, ricevendo spesso interpretazioni opposte. E ogni tanto i grandi pensatori – come capitava persino a Omero – «dormicchiano».

Nodi

Per uscire dalla situazione di stallo rispetto al «rifiuto della comunicazione» ostentato da due tra i più significativi filosofi del Novecento (e per abbandonare finalmente il piano dell'apologia e dell'irrisione) non restano che due mosse, il cui valore trascende il caso specifico.

Anche se raramente seguita, la prima è abbastanza semplice. Consiste nel porre domande pertinenti: nel non chiedersi, a esempio, quali rapporti esistano tra le convinzioni personali e le teorie di un filosofo, ma in che misura, semmai, i pregiudizi politici o ideologici interferiscano con il nucleo più consistente del suo pensiero o, al contrario, derivino direttamente da esso. O, ancora, come si articolino – in tutta la loro ambiguità e nel quadro di una complessa strategia della comunicazione – la dimensione filosofica e quella politico-ideologica.[47]

[47] In una direzione del genere si è mosso, a esempio, Pierre Bourdieu, con *L'ontologie politique de Heidegger* cit., in cui critica le posizioni (comuni anche ad Adorno) di chi trascura l'autonomia dello «spazio filosofico» rispetto a quello

La seconda mossa è quella più inquietante e, di conseguenza, la più difficile, perché esige che si esamini a fondo un interrogativo che rovescia l'ottica consueta con cui di norma si considerano simili questioni. Per decidersi a compierla, è anche necessario (nello spirito della migliore filosofia adorniana) avere la forza di guardare la Gorgone. La mossa teorica da compiere per sbloccare l'impasse si traduce così, in termini più specifici, nella domanda: cosa aveva il nazismo per attrarre uomini come Heidegger? E, in termini più generali: quali esigenze trovarono soddisfazione – sia pure in maniera mostruosa, perversa o regressiva – attraverso la sua politica, perché essa fosse seguita così ciecamente da milioni di uomini, disposti a infliggere, e a darsi, sofferenza e morte? Finché tali interrogativi non riceveranno repliche più adeguate,[48] si continueranno a scrivere solo storie criminali della filosofia.

Per il ruolo che gli spetta, anche una rinnovata lettura del *Gergo dell'autenticità* potrebbe fornire l'occasione per un ripen-

politico. Ma Bourdieu cerca, inoltre, di vedere come entrambi questi spazi si articolino in Heidegger secondo una strategia comunicativa costitutivamente caratterizzata dall'«ambiguità». Giocando, infatti, sul doppio registro irriducibile del linguaggio teorico e di quello politico, Heidegger – come del resto, in misura diversa ogni filosofo – ha dovuto fare i conti con la realtà e con il pubblico. Ha così parlato, in maniera reticente, attraverso allusioni e sottintesi, clausole e sbarramenti. Ciò non gli ha impedito tuttavia di produrre un discorso filosofico, ossia non esclusivamente ideologico. Ma questa spiegazione è ancora, giustamente, dal suo punto di vista, settoriale, in quanto bisognerebbe approfondire – oltre alle strategie linguistiche – anche le ragioni intrinseche, gli argomenti del dire e del non dire. Naturalmente, a questo punto si aprirebbe un discorso più vasto. Mi sembra, tuttavia, che, in linea generale, niente impedisca alla filosofia – pur mantenendo la sua indipendenza e il suo rigore – di scendere al più 'basso' livello del confronto polemico e delle forme di attenzione verso un determinato pubblico. Una punta di 'sale' le aggiunge anzi sapore. L'importante è che se ne usi con la dovuta parsimonia, che non lo si scambi col fiele e che, soprattutto, non si sovrappongano i piani dell'argomentazione razionale con quelli delle mosse strategiche, il cui ruolo deve restare subordinato. Gli 'effetti perversi' teorici aumentano con il diminuire della consapevolezza della distanza.

[48] In questo senso, uno dei libri migliori resta sempre quello di Ernst Bloch, *Erbschaft dieser Zeit*, Zurich 1935, ora in *Gesamtausgabe*, Frankfurt a.M. 1962-77, vol. 4.

samento e un bilancio dei nodi teorici e storici legati ai nomi di Adorno e Heidegger. E questo proprio a vent'anni dalla scomparsa di Adorno, quando il suo avversario sembra aver conquistato, in diversi paesi, quel prestigio culturale che il «gergo dell'autenticità» aveva contribuito a creargli in Germania. Oggi che questo linguaggio è scomparso – sostituito da forme di più ironico disincanto – restano, tuttavia, ancora insoddisfatti e non sempre chiari, molti dei problemi e delle aspirazioni che l'avevano puntellato.

REMO BODEI

APPENDICE BIBLIOGRAFICA

Per Adorno indico con *GS* le *Gesammelte Schriften*, Frankfurt a.M. 1970 sgg., e con le seguenti abbreviazioni le singole opere:

AdPh — *Die Aktualität der Philosophie* (1931), ora in *GS* I [trad. it. *L'attualità della filosofia*, in «Utopia», III (1973), 7-8].

AT — *Aesthetische Theorie* (postuma, 1970), in *GS* VII [trad. it. *Teoria estetica*, Torino 1977].

Auf die Frage — *Auf die Frage: Was ist Deutsch?* (1965), in *GS* X 2 [trad. it. *Risposta alla domanda: Cos'è tedesco?*, in *Parole-chiave. Modelli critici*, Milano 1969].

DdA — T. W. Adorno e M. Horkheimer, *Dialektik der Aufklärung*, Amsterdam 1947 [trad. it. *Dialettica dell'illuminismo*, Torino 1966].

DSzH — *Drei Studien zu Hegel* (1963), ora in *GS* V [trad. it. *Tre studi su Hegel*, Bologna 1976].

Einleitung — *Einleitung* a T. W. Adorno, K. R. Popper, R. Dahrendorf, J. Habermas, H. Albert, H. Pilot, *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*, Frankfurt a.M. 1966 (raccoglie alcune relazioni del congresso della Società tedesca di Sociologia tenuto a Tubinga nell'ottobre del 1961) [trad. it. *Introduzione* a *Dialettica e positivismo in sociologia. Dieci interventi nella discussione*, Torino 1972].

Erfahrungen — *Wissenschaftliche Erfahrungen in Amerika* (1968, in inglese; 1969, in tedesco), in *Stichworte. Kritische Modelle* (1969), ora in *GS* X 2 [trad. it. *Esperienze scientifiche in America*, in *Parole-chiave* cit.].

J — *Jargon der Eigentlichkeit* (1964), in *GS* VI, pp. 415-526 [trad. it. *Gergo dell'autenticità*, nella presente edizione].

K — *Kierkegaard. Konstruktion des Aesthetischen* (1933), in *GS* II [trad. it. *Kierkegaard. La costruzione dell'estetico*, Milano 1962].

KuG — *Kritik und Gesellschaft*, in *GS* X 1.

MdE — *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie* (1956), in *GS* V [trad. it. *Metacritica della gnoseologia*, Milano 1964].

MM — *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben* (1951), in *GS* IV [trad. it. *Minima moralia. Meditazioni sulla vita offesa*, Torino 1979].

ND	*Negative Dialektik* (1966), in *GS* VI [trad. it. *Dialettica negativa*, Torino 1970].
PhnM	*Philosophie der neuen Musik*, Tübingen 1949 [trad. it. *Filosofia della musica moderna*, Torino 1959].
PhT	*Philosophische Terminologie I-II*, Frankfurt a.M. 1973 [trad. it. *Terminologia filosofica*, 2 voll., Torino 1975].
Parataxis	*Parataxis. Zur späten Lyrik Hölderlins* (1963), in *GS* XI [trad. it. *Paratassi. Sull'ultima lirica di Hölderlin*, in *Note per la letteratura 1961-1968*, Torino 1969, pp. 127-69].
Spengler	*Spengler nach dem Untergang* (1938), in *Prismen. Kulturkritik und Gesellschaft*, in *GS* X 1 [trad. it. *Spengler dopo il tramonto*, in *Prismi. Saggi sulla critica della cultura*, Torino 1972].
Stars	*The Stars down to Earth: the «Los Angeles Times» Astrology Column* (1957), in *Soziologische Schriften* (= *SS*) I, in *GS* IX [trad. it. *Superstizione di seconda mano*, in *Scritti sociologici*, Torino 1976].
Was bedeutet	*Was bedeutet Aufarbeitung der Vergangenheit* (1959), in *Eingriffe*, in *GS* X 2.

Per Heidegger, indico con *GA* la *Gesamtausgabe*, Frankfurt a.M. 1975 sgg. e con le seguenti abbreviazioni le singole opere:

BWD	*Bauen, Wohnen, Denken* (1935), in *VuA* [trad. it. *Costruire, abitare, pensare*, in *Saggi e discorsi*, Milano 1976].
Brief	*Brief über den Humanismus* (1947), in *GA* IX [trad. it. *Lettera sull'umanesimo*, in *Segnavia*, Milano 1987].
D	*Das Ding* (1951), in *VuA* [trad. it. *La cosa*, in *Saggi e discorsi* cit.].
EM	*Einführung in die Metaphysik* (1935), Tübingen 1966 [trad. it. *Introduzione alla metafisica*, Milano 1968].
Das Ende	*Das Ende des Denkens in der Gestalt der Philosophie* (1965), St Gallen 1984 [trad. it. *Filosofia e cibernetica*, Pisa 1989].
FT	*Zur Frage der Technik* (1954), in *VuA* [trad. it. *La questione della tecnica*, in *Saggi e discorsi* cit.].
G	*Gelassenheit*, Pfullingen 1959 [trad. it. *L'abbandono*, Genova 1983].
H	*Holzwege*, Frankfurt a.M. 1950 [trad. it. *Sentieri interrotti*, Firenze 1968].
HBdE	*Hegels Begriff der Erfahrung* (1942-43), in *H* [trad. it. *Il concetto hegeliano di esperienza*, in *Sentieri interrotti* cit.].

Nur noch ein Gott	*Nur noch ein Gott kann uns helfen*, in «Der Spiegel», 13 maggio 1976 [trad. it. *Ormai solo un Dio ci può salvare. Intervista con lo Spiegel*, Parma 1987].
SF	*Zur Seinsfrage*, Stuttgart 1980 [trad. it. riv. *La questione dell'essere*, in E. Jünger e M. Heidegger, *Oltre la linea*, Milano 1989].
SZ	*Sein und Zeit* (1927), ora in *GA* I 2 [trad. it. *Essere e tempo*, Milano 1970].
SddU	*Die Selbstbehauptung der deutschen Universität* (1933), Breslau s.d. (nuova ed.: *Die Selbstbehauptung der deutschen Universität. Das Rektorat 1933/34: Tatsachen und Gedanken*, a cura di H. Heidegger, Frankfurt a.M. 1983) [trad. it. *L'autoaffermazione dell'università tedesca*, Genova 1983].
UK	*Der Ursprung der Kunstwerk* (1935), in *H* [trad. it. *L'origine dell'opera d'arte*, in *Sentieri interrotti* cit.].
VuA	*Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen 1954 [trad. it. *Saggi e discorsi*, Milano 1976].
WD	*Wozu Dichter?* (1946), in *H* [trad. it. *Perché poeti?*, in *Sentieri interrotti* cit.].
WiM	*Nachwort* (1944) a *Was ist Metaphysik?* (1929), Frankfurt a.M. 1960 [trad. it. *Poscritto a «Che cos'è la metafisica?»*, Milano 1987].
ZW	*Die Zeit des Weltbildes* (1938), in *H* [trad. it. *L'epoca dell'immagine del mondo*, in *Sentieri interrotti* cit.].

Per Rosenzweig:

ND	*Das neue Denken. Einige nachträgliche Bemerkungen zum Stern der Erlösung* (1925), in *Kleinere Schriften*, Berlin 1937, pp. 373-98 e in *Die Schrift, Aufsätze, Uebertragungen und Briefe*, a cura di K. Thieme, Frankfurt a.M. s.d., pp. 186-211 [trad. it. *Il nuovo pensiero*, Venezia 1983].
SdE	*Stern der Erlösung*, Frankfurt a. M. 1921 [trad. it. *Stella della redenzione*, Casale Monferrato 1985].

Per Jünger indico con *W* i *Werke*, Stuttgart 1963 e con le seguenti abbreviazioni le singole opere:

A	*Der Arbeiter* (1932), in *W* I [trad. it. *L'operaio. Dominio e Forma*, Milano 1984].
FuB	*Feuer und Blut. Ein kleiner Abschnitt aus dem grossen Schlacht* (1926), in *W* I.
GuL	*Grossstadt und Land* (1926), in *W* V.

KiE *Der Kampf als innere Erlebnis* (1922), in *W* V.
S *In Stahlgewittern* (1920), in *W* I [trad. it. *Tempeste d'acciaio*, Milano 1966].
TM *Die totale Mobilmachung* (1930), *W* V [trad. it. *La mobilitazione totale*, in «Il Mulino», XXXIV (1985), pp. 773-70].
UL *Ueber die Linie*, in *Anteile. Martin Heidegger zum 60. Geburtstag*, Frankfurt a.M. 1950, pp. 245-84 [trad. it. *Oltre la linea*, in Jünger e Heidegger, *Oltre la linea* cit.].

Sull'opera e la figura di Siegfried Kracauer

Siegfried Kracauer (Francoforte 1889 - New York 1966), architetto di formazione e, in seguito, scrittore, giornalista, sociologo e studioso dei mezzi di comunicazione di massa, aveva introdotto il quindicenne Adorno alla lettura dei testi filosofici. L'amicizia con Adorno – cementata da quasi mezzo secolo di consuetudine di rapporti personali ed epistolari e da esperienze intellettuali comuni – rimase salda sino alla fine.

Le opere di Kracauer a cui si è fatto allusione sono: *Der Detektiv-Roman. Ein philosophischer Traktat* (del 1925, dedicato ad Adorno), in *Schriften* (= *S*), a cura di K. Witte, vol. I [trad. it. *Il romanzo poliziesco*, in *Saggi di sociologia critica*, Bari 1974]; *Die Angestellten* (1929), in *S* I [trad. it. *Gli impiegati*, Torino 1980]; *Das Ornament der Masse* (1930, anch'esso dedicato ad Adorno), Frankfurt a.M. 1963 [trad. it. *La massa come ornamento*, Napoli 1982]; *Jacques Offenbach und das Paris seiner Zeit* (1937), in *S* VIII [trad. it. *Jacques Offenbach e la Parigi del suo tempo*, Casale Monferrato 1984]; *Von Caligari to Hitler. A Psychological History of the German Film*, Princeton 1947 [trad. it. *Cinema tedesco. Dal Gabinetto del dottor Caligari a Hitler*, Milano 1954]; *History. The Last Things before the Last*, New York 1969 [trad. it. *Prima delle cose ultime*, Casale Monferrato 1985]. *Die Wirklichkeit ist eine Konstruktion* si legge già nelle note del 1925 riportate sul fascicolo di «Text + Kritik», n. 68, dell'ottobre 1980. Sulla fenomenologia del «superficiale», del «micrologico», dei sogni a occhi aperti e dei rapporti con Benjamin e Bloch, rinvio a R. Bodei, *«Manifestazioni della superficie». La filosofia delle forme sociali in S. Kracauer*, Introduzione a *La massa come ornamento* cit., pp. 7-23; Id., *L'expérience et les formes. Le Paris de Walter Benjamin et de Siegfried Kracauer*, in *Walter Benjamin et Paris*, a cura di H. Wismann, Paris 1986, pp. 33-47 e M. Vozza, *Il sapere della superficie. Da Nietzsche a Simmel*, Napoli 1988, pp. 78 sgg.

Per una ricognizione bibliografica degli scritti del primo Kracauer, che mostrano, già dai titoli, la loro affinità con molte tematiche adorniane, cfr. I. Mulder, *Siegfried Kracauer - Grenzgänger zwischen Theorie und Literatur. Seine frühe Schriften 1913-1933*, Stuttgart 1985. Per una valutazione adorniana dell'opera e della figura di Kracauer, cfr. Adorno, *Der wunderliche Realist. Ueber Siegfried Kracauer* (1964), in *Noten zur Literatur III*, Frankfurt a.M. 1965, ora in *GS* XI [trad. it. *Uno strano realista. Siegfried Kracauer*, in *Note per la letteratura 1961-1968*, Torino 1969].

Sul gruppo degli autentici degli anni venti

La loro storia è in buona parte ancora da ricostruire. Oltre alle opere di Rosenzweig già citate (ma sul suo pensiero e in particolare sull'idea di «redenzione», cfr. almeno S. Mosès, *Système et Révelation*, Paris 1982, pp. 130 sgg.) sono da vedere anche M. Buber, *Ich und Du*, Leipzig 1923, E. Rosenstock-Huessy, *Angewandte Seelenkunde, eine programmatische Uebersetzung*, Darmstadt 1924 e, con lo stesso titolo dell'opera di Rosenzweig, *Das neue Denken*, Berlin 1928, il libro di H. Herrigel, un «autentico» che presto diventerà nazionalsocialista e che, per inciso, commenterà la prima chiamata di Heidegger alla cattedra di Berlino (cfr. H. Herrigel, *Der Philosoph Heidegger nach Berlin berufen*, in «Frankfurter-Zeitung», Abendblatt del 29 marzo 1930). Per le origini culturali del circolo, su cui ebbe peso soprattutto l'opera postuma di H. Cohen, *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums* (1919), Köln, 2ª ed. 1959, cfr. H.L. Goldschmidt, *Hermann Cohen und Martin Buber*, Genf 1964; B. Caspers, *Das dialogische Denken. Eine Untersuchung der religionsphilosophischen Bedeutung Franz Rosenzweigs, Ferdinand Ebners und Martin Bubers*, Freiburg-Basel-Wien 1967. Per la traduzione della Bibbia a opera di Rosenzweig e Buber, iniziata nel 1924 e tuttora considerata la più bella dai tempi di Lutero, cfr. M. Jay, *The Politics of Translation: Siegfried Kracauer and Walter Benjamin on the Buber Rosenzweig Bible*, in «Yearbook of the Leo Baeck Institute», XXI (1976), pp. 3-24. Per le affinità tra singoli esponenti del gruppo, cfr. il necrologio di Rosenzweig scritto dallo stesso Buber (*Franz Rosenzweig*, in «Kant-Studien», XXXV [1930], pp. 517-22), le sue *Reden über das Judentum*, Berlin 1932 – in cui, appunto, Yahweh è considerato il Dio dell'anima accessibile a tutti i popoli – e il suo *Das dialogische Prinzip*, Heidelberg, 3ª ed. 1975, opere tutte segnate dalla tacita o esplicita presenza di Rosenzweig; A. Altmann, *Franz Rosenzweig and Eugen Rosenstock-Huessy: An Introduction to Their «Letters on Judaism and Christianity»*, in «The Journal of Religion», XXIV (1944), 4. Per la loro incidenza nella filosofia successiva, cfr. K. Löwith, *Martin*

Heidegger und Franz Rosenzweig, or Temporarity and Eternity, in «Philosophy and Phenomenological Research», III (1942), pp. 55-77 (ora anche, in tedesco, in K. Löwith, *Gesammelte Abhandlungen*, Stuttgart 1960, pp. 66-92, dove si sottolineano alcune innegabili affinità tra le posizioni di Rosenzweig e quelle di Heidegger); P.C. Smith, *Das Sein und das Du. Bubers Philosophie im Lichte des Heideggerschen Denkens an das Sein*, Heidelberg 1966. Sulla diffidenza di Benjamin per alcune posizioni di Rosenzweig, non disgiunta da significativi riconoscimenti, cfr. S. Mosès, *Walter Benjamin und Franz Rosenzweig*, in «Deutsche Vierteljahrsschrift fur Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte» (1981), pp. 622-40. Sul problema della lingua e della comunicazione in Benjamin e in Rosenzweig, cfr. R. Horwitz, *Franz Rosenzweig on Language*, in «Judaism», IV (1964); E. Rahel-Freund, *Franz Rosenzweig's Philosophy of Existence*, The Hague 1979, pp. 138 sgg. e E. Greblo, *Eternità e storia. Tragedia, lingua e redenzione in Franz Rosenzweig e Walter Benjamin*, in «Filosofia politica», III (1989), pp. 119-35.

Sulla immediata recezione del «Gergo dell'autenticità» e sullo scindersi della critica in campi opposti

Tra le recensioni, cfr. C. Dalhaus, *Heideggers Sprache und die Folgen. Th. Adornos neues Buch*, in «Frankfurter Allgemeine Zeitung», 24 novembre 1964 (che sottolinea l'uso promiscuo, contrario a ogni regola accademica, di diversi registri: gnoseologico, sociologico, psicologico ed estetico); la violenta replica di Ludwig Marcuse, *Unsere Hehren Wendriners. In der Nachfolge Tucholsky: Adornos Anmerkungen Zur deutschen Ideologie*, in «Die Welt der Literatur», 24 dicembre 1964 (che accusa l'autore di essersi servito egli stesso di un gergo – per giunta grossolano, difficile e composito, quando poi non succubo di quelle stesse espressioni dell'interiorità normalmente disapprovate – per condannare come nazista una «filosofia dell'esistenza» che, da Kierkegaard in poi, ha più di un secolo di vita e che annovera tra i suoi seguaci personaggi come Sartre, che, certo, non gradirebbero essere classificati in un'area politica del genere); E. Schöpfer, nei «Neue Deutsche Hefte» del gennaio 1965; H. Krüger, *Adornos Angriff auf Heidegger*, *ibid.*, luglio-agosto 1965; K.J. Huch, *Untersprache als Obersprache*, in «Frankfurter Studentenzeitung», aprile-maggio 1965. Tra gli articoli, che escono più «a freddo», sono da segnalare quelli di T. Harting, *Ideologiekritik und Existenzphilosophie. Philosophische Stellungnahme zu Th. Adornos «Jargon der Eigentlichkeit»*, in «Zeitschrift für Philosophische Forschung», XXI (1967), 4, pp. 282-302 (che individua in Adorno un rapporto di «amore-odio» per Heidegger e considera fallito il tenta-

tivo di legare, tramite l'ideologia, linguaggio e politica); H. Schweppenhäuser, *Thomas Härtings Adorno-Kritik. Eine Replik, ibid.*, pp. 554-69 (si risponde difendendo il punto di vista adorniano e negando che il *Gergo dell'autenticità* sia un pretesto per sfogare meschini risentimenti e per aggirare differenze filosofiche: l'aspetto linguistico e ideologico, per quanto esteriore possa apparire, costituisce, soprattutto oggi, un problema decisivo della riflessione teorica); F. Fédier, *Trois attaques contre Heidegger*, in «Critique», n. 254 (novembre 1966), in particolare pp. 889-93 (che accusa Adorno di aver considerato persino Spinoza, Hölderlin o Husserl progenitori del gergo dell'autenticità) e, infine, il più equilibrato intervento di B. Allemann, nel «Merkur» dell'ottobre 1967, pp. 962-76, il quale si chiede quanto giovi restare nell'orizzonte della critica linguistica o del rapporto tra linguaggio e ideologia e se non sarebbe forse meglio andare al di là di questi «gradi preparatori», in direzione di una più fruttuosa critica «immanente».

Su Adorno e Heidegger: rapporti, linguaggio, stile

Sul rapporto – o, se si vuole, il mancato rapporto – tra il pensiero di Adorno e quello di Heidegger, vedi R. Maurer, *Revolution und Kehre. Studien zum Problem gesellschaftlicher Naturbeherrschung*, Frankfurt a.M. 1975; L. R. Ladmiral, *Adorno contra Heidegger*, in *Présences d'Adorno*, in «Revue d'Esthétique», 1 (1975), pp. 207-33; A. Schmidt, *Herrschaft des Subjekts. Ueber Heideggers Marx-Interpretation*, in *Martin Heidegger. Fragen an sein Werk. Ein Symposion*, Stuttgart 1977, pp. 54-65; H. Mörchen, *Macht und Herrschaft im Denken von Heidegger und Adorno*, Stuttgart 1980 (recensito da A. Schmidt nella «Frankfurter Allegemeine Zeitung» del 5 gennaio 1981); F. Volpi, *Adorno e Heidegger: soggettività e catarsi*, in «Nuova Corrente» (1980), 81, pp. 91-121; H. Mörchen, *Adorno und Heidegger. Untersuchungen einer philosophischen Kommunikationsverweigerung*, Stuttgart 1981. Tra i materiali più recenti che riguardano l'enorme bibliografia sulla Scuola di Francoforte e su Adorno, cfr. *Adorno-Konferenz*, a cura di L. von Friedburg e J. Habermas, Frankfurt a.M. 1983; il supplemento speciale di «Text + Kritik» del 1983 dedicato ad Adorno; lo *Hamburger Adorno-Symposion*, a cura di M. Löbig e G. Schweppenhäuser, Lüneburg 1984; R. Wiggerhaus, *Die Frankfurter Schule - Geschichte, theoretische Entwicklung, politische Bedeutung*, München 1986 (basato sulla consultazione di molto materiale d'archivio ancora inedito). Sul ruolo sempre più determinante del linguaggio in Heidegger, cfr. H. Jäger, *Heidegger und die Sprache*, Bern-München 1971; U. Galimberti, *Linguaggio e civiltà. Analisi del linguaggio occidentale in Heidegger e Jaspers*, Torino 1977; M. de Carolis, *Il linguaggio originario in Heidegger*, Torino 1978; G. Vattimo, *Essere, storia, linguaggio in Hei-*

degger (1963), Genova 1989. Sullo stile di Adorno, cfr. F. Jameson, *Marxism and Form (Twentieth-Century Dialectical Theories of Literature)* [trad. it. *Marxismo e forma*, Napoli 1975, pp. 15-74] e G. Rose, *The Melancholy Science: An Introduction to the Thought of Theodor Wiesengrund Adorno*, New York 1978, cap. 2.

Sul pensiero politico di Heidegger

Cfr. K. Löwith, *Heidegger. Denker in dürftiger Zeit*, Frankfurt a.M. 1953, 2ª ed. accr. 1960 [trad. it. *Saggi su Heidegger*, Torino 1966] (per alcune implicazioni); A. Schwan, *Die politische Philosophie im Denken Heideggers*, Köln-Opladen 1965; R. Minder, *A propos de Heidegger: language et nazisme*, in «Critique», XXIII (1967), 237, pp. 284-87; O. Pöggeler, *Philosophie und Politik bei Heidegger*, Freiburg-München 1972; H. Köchler, *Skepsis und Gesellschaftskritik im Denken Martin Heideggers*, Meisenheim a. Glan 1978; O. Pöggeler, *Den Führer führen? Heidegger und kein Ende*, in «Philosophische Rundschau», XXXII (1985), pp. 26-67; A. Marini, *Heidegger politico*, Prefazione a M. Heidegger, *Ormai solo un Dio ci può salvare. Intervista con lo Spiegel*, Parma 1987; V. Farias, *Heidegger et le nazisme*, Paris 1987 [trad. it. *Heidegger e il nazismo*, Torino 1988]; H. Ott, *Martin Heidegger und der Nationalsozialismus*, in *Heidegger und die praktische Philosophie*, a cura di A. Gethmann-Siefert e O. Pöggeler, Frankfurt a.M. 1988; Id., *Um die Nachfolge Martin Heideggers nach 1945*, in *Philosophie und Poesie. Otto Pöggeler zum 60. Geburtstag*, a cura di A. Gethmann-Siefert, Stuttgart-Bad Cannstatt 1988, vol. 2, pp. 37-58. Sul dibattito ancora in corso cfr., infine, J.-F. Lyotard, *Heidegger et «les juifs»*, Paris 1988 [trad. it. *Heidegger e «gli ebrei»*, Milano 1989]; F. Fédier, *Heidegger: anatomie d'un scandale*, Paris 1988 e AA.VV., *Heidegger-Kontroverse*, Frankfurt a.M. 1988. Come premessa per una comprensione teorica della politica in Heidegger, sul piano dei princìpi o della loro assenza nella filosofia dell'azione, cfr. R. Schürmann, *Le principe d'anarchie. Heidegger et la question de l'agir*, Paris 1971. Per un'attenta analisi degli aspetti biografici anche sotto il profilo politico, cfr. H. Ott, *Heidegger. Unterwegs zu seiner Biographie*, Frankfurt a.M. 1988 (è annunciata una nuova e ancor più documentata biografia di Heidegger, che dovrebbe apparire non prima del 1990, da parte di Hartmut Tietjen, attuale presidente della «Heidegger-Gesellschaft»).

Sul «romanticismo agrario» di Heidegger e la grande città

Cfr. R. Minder, *Martin Heidegger et le conservatisme agraire*, in «Allemagne aujourd'hui», n. 6, gennaio-febbraio 1967, pp. 39-49, ma, so-

prattutto, K. Bergmann, *Agrarromantik und Grossstadtfeindschaft*, Meisenheim a. Glan 1970 e per la discussione di questi temi negli anni venti e trenta e per il rapporto tra metropoli, piccola città, provincia e nazionalsocialismo i saggi di Ernst Bloch in *Erbschaft dieser Zeit* (1935), ora in *Gesamtausgabe*, Frankfurt a.M. 1962-77, vol. 4 (su cui rinvio a R. Bodei, *Multiversum. Tempo e storia in Ernst Bloch*, Napoli 1983, pp. 15-53). Per l'immagine dell'«erranza» e del desiderio di «avventura» dell'uomo moderno metropolitano presente nell'«ebreo Simmel», cfr. G. Simmel, *Die Grossstadt und das Geistesleben* (1903), ora in *Brücke und Tür* [trad. it. *La metropoli e la vita spirituale*, in *Tecnica e cultura. Il dibattito tedesco fra Bismarck e Weimar*, a cura di T. Maldonado, Milano 1979, pp. 65-79] e Id., *Das Abenteuer*, in *Philosophie und Kultur. Gesammelte Essays*, Leipzig 1911 [trad. it. *L'avventura*, in *La moda e altri saggi di cultura filosofica*, Milano 1985].

Su Jünger e la rivoluzione conservatrice

Cfr. K. Sontheimer, *Antidemokratisches Denken in der Weimarer Republik*, München 1968; A. Mohler, *Die konservative Revolution in Deutschland, 1918-1932*, Stuttgart 1972; K.-H. Bohrer, *Die Aesthetik des Schreckens. Die pessimistische Romantik und Ernst Jüngers Frühwerk*, München 1978; J. Herf, *Reactionary Modernism. Technology, Culture, and Politics in Weimar and in the Third Reich*, New York 1984 [trad. it. *Il modernismo reazionario. Tecnologia, cultura e politica nella Germania di Weimar e del Terzo Reich*, Bologna 1988]; D. Schönbaum, *Hitler's Social Revolution*, New York 1987; P. Kondylis, *Konservativismus. Geschichtlicher Gehalt und Untergang*, Stuttgart 1986, pp. 469 sgg. Sulle categorie centrali di «decisione» (*Entscheidung*) e di «risolutezza» (*Entschlossenheit*), cfr. C. Graf von Krochow, *Die Entscheidung. Eine Untersuchung über E. Jünger, C. Schmitt und M. Heidegger*, Stuttgart 1958.

Sul problema della morte in Heidegger

Oltre al volume di U. Ugazio, *Il problema della morte nella filosofia di Heidegger*, Milano 1976, cfr., tra i contributi più recenti, F. S. Gardiner, *Die Abstraktheit des Todes. Die ethische Problematik in der daseinsanalytischen Grundlage von Heideggers Kehre zum Seinsgeschichtlichen Denken*, Frankfurt a.M.-Bern-New York-Nancy 1984 e D. F. Krell, *Intimations of Mortality. Time, Truth, and Finitude in Heidegger's Thinking of Being*, London 1986. Più politico il taglio dato al problema da H. Ebeling, *Das Ereignis des Führers. Heideggers Antwort*, in *Martin Heidegger: Innen- und Aussensichten*, a cura del Forum für Philosophie di Bad Homburg, Frankfurt a.M. 1989, pp. 33-57.

Il gergo dell'autenticità

A Fred Pollock, per il 22 maggio 1964

Prefazione

Il est plus facile d'élever un temple
que d'y faire descendre l'objet du culte.
Samuel Beckett, *L'innommable*

Concepito come parte della *Dialettica negativa*, *Il gergo dell'autenticità* rimase un'opera a sé non solo perché la sua dimensione risultò sproporzionata al resto. Gli elementi di fisiognomica del linguaggio e di sociologia non si adattavano al piano del libro. L'opposizione contro la divisione intellettuale del lavoro esige che questa venga riflessa, non ignorata. E comunque il *Gergo* è un testo filosofico sia per quanto riguarda i suoi fini che per i suoi temi. Sino a quando la filosofia soddisfò il proprio concetto, era anche materiale. Ritirandosi nell'ideale del suo concetto puro, è venuta meno a se stessa. Questo è però quanto fu elaborato solo in quel libro allora incompleto, mentre il *Gergo* procede secondo quella cognizione, senza tuttavia fondarla già interamente. Perciò fu pubblicato prima, come una sorta di propedeutica.

L'autore, rispettando così la divisione del lavoro, l'ha certo sfidata al tempo stesso in modo tanto più duro. A chi gli rimproverasse di procedere filosoficamente, sociologicamente ed esteticamente senza distinguere le categorie come vuole la tradizione e senza neanche trattarle separatamente, l'autore dovrebbe rispondere che questa richiesta viene proiettata sugli oggetti dal bisogno di ordine della scienza classificatoria, che poi fa intendere che sarebbero gli oggetti stessi ad avanzarla. L'autore si sente invece tenuto ad abbandonarsi ad essi, piuttosto che schematizzare pedantemente, per rispetto di una norma discutibile addotta dall'esterno, ciò che si determina proprio per il fatto che i momenti, strappati l'uno all'altro dal piatto ideale di metodicità, sono l'uno nell'altro. D'altra parte in una tale unità tematica il nesso esistente tra i suoi lavori particolari po-

trebbe trasparire di più, per esempio quello tra i lavori filosofici e quelli critico-musicali, del tipo della *Critica del musicante* in *Dissonanze*. Le percezioni di natura estetica e le interpretazioni di carattere sociologico, che prendono entrambe spunto dalla difettosa forma linguistica, vengono dedotte dalla falsità del suo stesso contenuto, cioè dalla filosofia in essa implicita.

Desterà irritazione il fatto che i passi di Jaspers e i brani di Heidegger vengono trattati sullo stesso piano di un atteggiamento linguistico che presumibilmente i capiscuola respingerebbero indignati. Il testo del *Gergo* contiene invece, traendole da una quantità di casi davvero inesauribile, prove sufficienti a dimostrare che anche i capiscuola scrivono come quegli autori minori che essi disprezzano, per avere conferma della propria superiorità. I loro pensieri filosofici mettono in luce ciò di cui il gergo si nutre e di cui esso non parla apertamente per ricavarne una parte della sua forza di suggestione. Se negli ambiziosi progetti della filosofia tedesca della seconda metà degli anni venti si è sedimentata e articolata la tendenza dello spirito oggettivo d'allora che è rimasto immutato, ragion per cui il gergo parla ancor oggi, allora solo nella critica di quei progetti è determinabile oggettivamente la falsità che riecheggia nella mendacia della vulgata. La sua fisiognomica conduce a quel che perde i suoi veli nella filosofia di Heidegger.

Non è una novità che l'elevato venga impiegato come immagine di copertura dell'ignobile: affinché le vittime potenziali restino legate alle briglie. Ma l'ideologia dell'elevato non si dichiara più apertamente, senza che tuttavia la si sia abbandonata. Far vedere questo aiuta forse a evitare il sospetto generico e relativistico di fare ideologia, anch'esso finito pian piano nell'ideologia. L'ideologia tedesca contemporanea evita dottrine bene afferrabili come quella liberale o persino quella elitaria. Essa è passata nel linguaggio. Mutamenti sociali e antropologici ne furono la causa, senza che tuttavia il velo sia stato strappato. Che quel linguaggio di fatto sia ideologia, apparenza socialmente necessaria, si può scoprire immanentemente nella contraddizione tra il suo «come» e il suo «che cosa». Il gergo, nella sua impossibilità oggettiva, reagisce a quella crescente del linguaggio stesso. Il linguaggio o si consegna al mercato, alla chiac-

chiera, alla volgarità dominante, oppure occupa la sedia del giudice, riveste la toga e rafforza così il privilegio. Il gergo ne è la sintesi felice; realizzandola esso esplode.

Mostrare tutto ciò è già un modo d'intervento pratico. Sebbene il gergo sembri irresistibile nella Germania contemporanea, esso è nella stessa misura gracile e malaticcio; il fatto che sia divenuto l'ideologia di se stesso la fa saltare in aria, non appena lo si riconosca. Se il gergo in Germania smettesse di parlare, si sarebbe fatto un po' di ciò per cui troppo presto, e a torto, si loda la scepsi, anch'essa cieca. Le persone interessate, che dispongono del gergo come di un mezzo di potere, oppure che devono il proprio prestigio pubblico al suo effetto sociopsicologico, non ne perderanno il vizio. Altri saranno imbarazzati; anche i gregari ligi all'autorità eviteranno il ridicolo, dopo aver percepito che l'autorità nella quale essi cercano un punto fermo è fatta d'argilla. Poiché nella Germania più recente il gergo è la forma attuale della falsità, nella sua negazione determinata potrebbe essere esperita una verità, che si oppone alla sua formulazione positiva.

Sezioni delle prime parti erano già apparse nel terzo fascicolo della «Neue Rundschau» nel 1963.

T.W.A.

Giugno 1967

1.

All'inizio degli anni venti un gruppo di persone che si occupavano di filosofia, sociologia e teologia organizzò un convegno. La maggior parte di esse aveva cambiato confessione religiosa; non era la religione in sé ad accomunarle, ma il particolare accento posto sulla religione da poco acquisita. Queste persone erano scontente dell'idealismo ancora dominante nelle università. La filosofia le spinse a scegliere in nome della libertà e dell'autonomia, come già si dice in Kierkegaard, la «teologia positiva». A loro però non interessava tanto il dogma determinato, il contenuto di verità della rivelazione, quanto piuttosto l'atteggiamento religioso. Con suo lieve rammarico un amico, attratto allora da questa cerchia, non fu invitato.[1] Gli si fece capire che non era abbastanza autentico. Egli infatti esitò davanti al salto kierkegaardiano nel sospetto che una religione evocata dal pensiero autonomo vi si dovesse poi subordinare, negando così quell'assolutezza che essa invece pretende di avere in base al suo concetto. Gli aderenti a questa cerchia erano intellettuali antintellettuali. L'esclusione di una persona che non professava nel modo in cui essi si riconoscevano, li confermò nel loro superiore accordo. Essi si attribuirono come eticità propria ciò di cui si fecero sostenitori spirituali, come se il seguire una dottrina d'argomento elevato elevasse il rango interiore di un uomo; come se nel Vangelo non fosse scritto nulla contro i farisei. – Ancora quarant'anni dopo un vescovo in pensione abbandonò la seduta di un'accademia evangelica perché uno dei relatori invitati mise in dubbio la possibilità della musica sacra oggi. Anch'egli si sentiva esonerato, o era stato messo in guardia, dall'entrare in relazione con quelle persone che non si conformano

alle direttive; come se il pensiero critico non avesse alcun fondamento *oggettivo, ma fosse errore soggettivo.* Gli uomini come lui congiungono – secondo le parole di Borchardt – la tendenza a far valere la propria opinione con la paura di riflettervi su, come se non credessero del tutto a se stessi. Nell'astrazione di cui diffidano, ma che non può essere soppressa dai concetti, fiutano oggi come allora il pericolo di perdere ciò che chiamano il «concreto». La concretezza sembra a loro promessa dal sacrificio, anzitutto quello dell'intelletto. Gli eretici chiamarono questo gruppo di persone «gli autentici». Tutto ciò accadde molto tempo prima della pubblicazione di *Essere e tempo*. Avendo introdotto in quest'opera l'autenticità come tale, quella ontologico-esistenziale, quale parola chiave specificamente filosofica, Heidegger ha dato con vigore una forma filosofica a ciò che gli autentici sostengono su un piano meno teorico e in questo modo si è conquistato tutti coloro che hanno un vago interesse per l'autenticità. Grazie a lui i vincoli di tipo religioso-confessionale divennero superflui. Il suo libro si distinse tra gli altri, perché in esso la direzione verso cui l'intellighenzia tendeva oscuramente prima del 1933 fu descritta come razionale e fu messa davanti agli occhi di tutti come un saldo vincolo. Certo l'accento teologico riecheggia debolmente ancor oggi in lui e in tutti coloro che imitarono il suo linguaggio. Infatti le brame teologiche di quegli anni si sono infiltrate nel linguaggio ben oltre la cerchia di coloro che allora si atteggiarono a élite. Nel frattempo però ciò che vi è di consacrato nel linguaggio degli autentici ha valore più per il culto dell'autenticità che per quello cristiano, anche quando gli autentici, per temporanea mancanza di altre autorità disponibili, si adeguano a quest'ultimo. Ancor prima di ogni contenuto particolare il loro linguaggio modella il pensiero in modo tale che esso si piega al fine della sottomissione, persino quando crede di fargli opposizione. L'autorità dell'assoluto viene deposta dall'autorità assolutizzata. Il fascismo non fu semplicemente quella congiura che pure fu, ma sorse entro una forte tendenza di sviluppo sociale. Il linguaggio gli concede asilo; in esso la sventura, che ancora cova sotto le ceneri, si manifesta come se fosse la salvezza.

In Germania si parla, e ancor più si scrive, un gergo dell'*autenticità, simbolo del privilegio socializzato,* nobile e familiare

al tempo stesso: un dialetto quale linguaggio d'élite. Esso ha una diffusione che si estende dalla filosofia e dalla teologia, non solo delle accademie evangeliche, fino alla pedagogia, alla *Volkshochschule*[2] e alle organizzazioni giovanili, per giungere al modo distinto di parlare degli esponenti del mondo economico e dell'amministrazione pubblica. Sebbene pretenda di sgorgare da una commozione umanamente profonda, il gergo si è nel frattempo standardizzato, come il mondo da esso negato solo a parole; ciò è dovuto in parte al suo successo di massa, in parte anche al fatto che determina automaticamente il suo messaggio tramite la sua sola costituzione, indipendentemente da quell'esperienza che dovrebbe animarlo. Esso dispone di un modesto numero di vocaboli che scattano da segnale. Tra questi «autenticità» non è quello preminente; esso piuttosto illumina l'etere in cui il gergo prospera e il modo di pensare che latentemente lo nutre. Per iniziare sono sufficienti i seguenti modelli: esistentivo, «decidendo», incarico, chiamata, incontro, colloquio genuino, asserzione, ciò che sta a cuore, vincolo; a questa lista si potrebbero aggiungere molti altri termini non terminologici di tono affine. Alcuni, come per esempio *Anliegen* («ciò che sta a cuore»), che è attestato nel vocabolario Grimm e che ancora Benjamin usava in modo acritico, hanno assunto una tonalità di questo tipo solo quando sono finiti in quel «campo di tensioni» (anche questa è un'espressione qui pertinente). Non si deve comunque redigere un *index verborum prohibitorum*, di sostantivi pregiati commerciabili, ma si deve seguire qual è la loro funzione linguistica nel gergo. Non tutte le sue parole sono sostantivi pregiati: esso talvolta raccoglie anche parole comuni, le tiene in alto e le bronza secondo l'usanza fascista, che mescola saggiamente ciò che è plebeo con ciò che è elitario. Poeti neoromantici imbevuti di raffinatezza quali George e Hofmannsthal non utilizzarono affatto il gergo nella loro prosa, come fecero invece alcuni dei loro divulgatori, ad esempio Gundolf. Le parole entrano a far parte del gergo solo attraverso la costellazione che esse negano, tramite il gesto della loro unicità. Ciò che la singola parola perde in magia le viene procurato, come per decreto, dall'alto. La trascendenza della singola parola è una seconda trascendenza consegnata già pronta dalla fabbrica: un aborto di quella perduta. Gli elementi irrigiditi del linguaggio empi-

rico vengono manipolati come se fossero quelli di un linguaggio vero e rivelato; il continuo rapporto empirico con le parole sacre dà l'illusione, al parlante e all'ascoltatore, che esse siano fisicamente vicine. L'etere viene spruzzato meccanicamente; le parole tra loro sconnesse vengono lustrate, ma non trasformate. Ciò che il gergo chiama «connessione» conferisce loro il primato sulla connessione stessa. Il gergo, oggettivamente un sistema, usa la disorganizzazione come principio di organizzazione, la decomposizione del linguaggio nelle parole in sé. Alcune di esse, in costellazioni linguistiche differenti, possono essere utilizzate senza fare l'occhiolino al gergo; così «asserzione», quando si denota in senso stretto, nella gnoseologia, il senso dei giudizi predicativi; oppure «autentico» – certo già non senza precauzione – anche come aggettivo, quando l'essenziale è distinto dall'accidentale; e ancora «inautentico», quando si pensa a una frattura, all'espressione che non è immediatamente conforme al contenuto espresso: «trasmissioni radio della musica tradizionale, che era concepita nella categoria dell'esecuzione dal vivo, prendono la tonalità della sensazione del "come se", dell'inautentico».[3] In questo passo «inautentico» sta in funzione critica, come negazione determinata di un fatto illusorio. Invece il gergo recide la parola «autenticità», o il suo opposto, da ogni contesto razionale di questo tipo. – Certamente non si può obiettare a una ditta di aver usato la parola «commessa» (*Auftrag*),[4] quando essa ne ha ricevuta una. Ma le possibilità di questo tipo non sono molte e sono astratte. Chi ne abusa punta su una teoria prettamente nominalista del linguaggio, secondo la quale le parole sono gettoni da gioco scambiabili, non toccate dalla storia. Questa tuttavia penetra in ogni parola e impedisce ad esse la riproduzione di quel presunto senso originario di cui il gergo va a caccia. Che cos'è gergo e che cosa no dipende dal fatto di scrivere la parola con un accento nel quale essa si ponga come trascendente rispetto al proprio significato; oppure dal fatto di dare peso alle singole parole a spese della proposizione, del giudizio, del pensato. Di conseguenza il carattere del gergo è del tutto formale: esso provvede affinché i suoi *desiderata* vengano avvertiti e accettati in gran parte tramite la loro esposizione, senza riguardo alcuno per il contenuto delle parole. Il gergo dirige l'elemento preconcettuale, mime-

tico, del linguaggio, per indurre effetti contestuali di suo gradimento. Con la parola «asserzione» in particolare si vuole dare l'illusione che all'ascoltatore venga partecipata insieme alla cosa anche l'esistenza del parlante e che sia essa a dar dignità alla cosa; senza l'esistenza del parlante – così fa capire il gergo – il discorso sarebbe già inautentico, il mero riguardo dell'espressione verso la cosa sarebbe già una caduta nel peccato. Questo formalismo è utile quando si vuole fare della demagogia. Chi sa parlare in gergo non ha bisogno di dire ciò che pensa e nemmeno di pensarlo in maniera determinata: il gergo pensa al posto suo e rende superfluo il pensare. Propriamente è fondamentale che sia l'uomo intero a parlare. Quando questo avviene, accade quel che lo stesso gergo in forma stilizzata chiama «l'evento». La comunicazione entra in funzione e reclamizza una verità di cui si dovrebbe invece sospettare a causa dell'immediato accordo collettivo. Lo stato d'animo del gergo ha qualcosa della serietà degli auguri, che cospira indifferentemente con ogni cosa purché sia consacrata.

Il fatto che le parole del gergo suonino, indipendentemente dal contesto e dal contenuto concettuale, come se dicessero una cosa più alta di quel che esse significano, si potrebbe designare con il termine «aura». Non a caso Benjamin ha introdotto questa espressione nello stesso momento in cui, in base alla sua particolare teoria, non si poteva più avere esperienza di ciò che questo termine significava per lui.[5] Sacre senza contenuto sacro, gelide emanazioni, le parole chiave del gergo dell'autenticità sono forme di decadimento dell'aura. Questa si unisce a un relativismo che, all'interno del mondo disincantato, la rende disponibile, ovvero – come si direbbe nel moderno linguaggio paramilitare – «pronta all'impiego». La riprovazione perpetua della reificazione che il gergo rappresenta è reificata. Ad esso si addice la definizione di Wagner, rivolta contro l'arte brutta, secondo cui le scene a effetto sono in realtà effetti immotivati. Venuto meno lo Spirito Santo, si parla senza sapere perché. Il segreto suggerito e inesistente è però noto a tutti. Chi non lo conosce deve soltanto parlare come se lo conoscesse e come se fossero gli altri a non conoscerlo. La formula espressionista «ogni uomo è eletto», che si trova in un dramma di Paul Kornfeld,

assassinato dai nazisti, si addice, dopo averne detratto il falso Dostoevskij, all'autocompiacimento ideologico di una piccola borghesia minacciata e umiliata dallo sviluppo sociale. Dal fatto di non aver tenuto il passo con quello sviluppo né materialmente né spiritualmente, essa fa discendere la sua dote: l'originarietà. Nietzsche non visse tanto a lungo da potersi nauseare del gergo dell'autenticità: esso è nel secolo XX la forma tedesca di «risentimento» *par excellence*. Ciò che Nietzsche intendeva dire con la frase «non c'è buon odore» avrebbe trovato solo in seguito la sua compiuta realizzazione nelle rare feste da bagno della vita integra:

La domenica incomincia già la sera del sabato. Quando l'artigiano ordina la sua officina, quando la casalinga ha reso tutta la casa lucente di pulizia e spazza persino la strada davanti alla casa, togliendo la sporcizia raccoltasi durante la settimana, quando infine viene fatto il bagno pure ai bambini, quando anche gli adulti, lavandosi accuratamente, si tolgono di dosso la polvere della settimana e il vestito nuovo è già pronto – quando tutte queste cose sono state sbrigate con compiutezza ed accortezza contadina, uno stato d'animo di riposo pervade gli uomini, rendendoli profondamente felici.[6]

Espressioni e situazioni di una vita quotidiana ormai quasi del tutto scomparsa si danno di continuo l'aria di essere autorizzate e protette da un assoluto di cui non si parla per rispetto. Mentre da persone smaliziate gli autentici evitano di richiamarsi alla rivelazione, da persone che non riescono a fare a meno dell'autorità organizzano invece l'Ascensione della parola oltre i confini di ciò che è fattuale, condizionato e contestabile, pronunziandola, ma anche stampandola, come se la benedizione celeste facesse immediatamente parte della sua stessa composizione. Il gergo deturpa ciò che vi è di più Alto, che potrebbe essere pensato e che non si lascia pensare,[7] atteggiandosi come se l'avesse, in termini suoi, «già sempre». Il *desideratum* della filosofia, quel che le è esclusivamente proprio e in ragione del quale la rappresentazione (*Darstellung*) le è essenziale, è il motivo per cui tutte le sue parole dicono più di quanto ciascuna dice. Di ciò approfitta la tecnica del gergo. La trascendenza della verità rispetto al significato delle singole parole e dei giudizi viene aggiunta alle parole stesse come loro proprietà immutabile, mentre quel Più si costruisce solo nella costellazione, in forma mediata. Il

linguaggio filosofico, in base al suo ideale, trascende ciò che dice tramite ciò che dice nel corso del pensiero. Esso trascende in forma dialettica, quando al suo interno la contraddizione di verità e pensiero diventa cosciente di sé e dunque padrona di sé. Il gergo si appropria di questa trascendenza per distruggerla rimettendola al proprio cicaleccio. Ciò che nelle parole va al di là del significato viene procurato loro fortuitamente una volta per sempre come espressione e la dialettica è interrotta: sia quella tra il contenuto e la parola, sia quella, interna al linguaggio, tra le singole parole e la loro relazione. Si vuole che la parola lasci intatto il suo significato sotto di sé, senza giudicarlo o pensarlo. Si vuole che la realtà di quel Più venga istituita in questo modo, quasi a scherno della speculazione mistica sul linguaggio che il gergo, irragionevolmente fiero della sua semplicità, si guarda bene dal ricordare. Nel gergo si perde la differenza tra quel Più, cercato a tentoni dal linguaggio, e il suo essere in sé. L'ipocrisia diventa l'a priori: si parla qui e ora il linguaggio quotidiano come se fosse quello sacro. Un linguaggio profano potrebbe avvicinarsi ad esso solo distanziandosi dal tono del sacro, non imitandolo. In ciò il gergo pecca in modo blasfemo. Quando riveste con l'aura le parole per l'empirico, esso applica uno strato così spesso di concetti filosofici generali e di idee, come quella dell'Essere, che la loro natura concettuale, la mediazione del soggetto pensante, scompare sotto la vernice: in questo modo esse seducono come la cosa più concreta. Trascendenza e concretezza si scambiano l'apparenza; l'equivocità è il *medium* di un contegno linguistico, che a livello filosofico condanna l'equivocità stessa.[8]

Ma la falsità può guardarsi allo specchio quando gonfia le situazioni. Un tale, che diede sue notizie dopo molto tempo, scrisse di non avere problemi esistenziali; fu necessario riflettere un attimo prima di capire che gli era stata garantita una sicurezza economica sufficiente. Un centro destinato alle discussioni internazionali, qualunque sia la loro utilità, si chiama «casa d'incontro»; il vistoso e solido edificio si trasforma in un luogo consacrato a causa di quelle riunioni che dovrebbero essere più che semplici discussioni per il fatto che avvengono tra uomini vivi ed esistenti; essi però discuterebbero comunque altrettanto bene e, fin quando non si uccidono, non possono fare altro che

esistere. Prima di ogni contenuto deve avere importanza la relazione con l'altro; per questo scopo basta al gergo quel logoro ethos comunitario della *Jugendbewegung*[9] che censura quel che va oltre il naso di colui che parla e quel che oltrepassa le capacità di coloro che da poco tempo vengono chiamati *partners*. Il gergo doma l'*engagement* facendone un'istituzione stabile e rafforza inoltre l'autoconsiderazione dei parlanti più subalterni: essi conterebbero già qualcosa perché in loro parla «qualcuno», anche quando questo qualcuno non è «qualcuno». La sottintesa istruzione del gergo, secondo cui non è bene affaticare troppo il pensiero perché altrimenti si disturba la comunità, diventa per loro la garanzia di una superiore convalida. Viene omesso il fatto che è già il linguaggio stesso a negare, grazie alla sua universalità e oggettività, l'uomo intero, quel soggetto singolo che di fatto parla: a farne le spese è innanzitutto la determinazione modale degli individui. Atteggiandosi però come se fosse la persona intera a parlare e non il pensiero, il gergo, come modo di comunicazione «a portata di mano», dà l'illusione di essere immune dalla spersonalizzata comunicazione di massa; proprio questo lo raccomanda all'entusiastico accordo di tutti. Chi sta dietro le proprie parole nel modo mimato da esse è al riparo dal sospetto di fare quanto sta facendo: di parlare per altri e allo scopo di affibbiare loro qualcosa. A procurargli un alibi ci pensa la parola «asserzione», alla quale, come se non bastasse, è appeso l'attributo «genuina». Con il suo prestigio vuol fornire di nascosto a quel parlare per altri la solidità di un in sé. Dove tutto è comunicazione, l'asserzione sarebbe migliore della comunicazione stessa. Infatti l'uomo portato in cielo, che da non molto tempo in cielo ci va anche con quello che è stato chiamato «commando aereo», è per il gergo tanto ragion d'essere quanto destinatario dell'asserzione, senza che entrambe le cose si possano distinguere. Spesso è appiccicato alla parola «asserzione» anche l'attributo «valido»; e ciò, evidentemente, perché quell'esperienza enfatica che il termine «asserzione» rivendica non viene più compiuta da coloro che lo prediligono in ragione di quella rivendicazione. C'è bisogno di un amplificatore. La parola «asserzione» avanza la pretesa che le cose dette provengano dalla profondità del soggetto parlante e siano sottratte alla maledizione della comunicazione superficiale. Invece al tempo

stesso la superficialità della comunicazione si camuffa da asserzione. In virtù della parola altisonante «asserzione», il fatto che un tale parli dovrebbe costituire di per sé un segno di verità, come se gli uomini non potessero essere presi dalla falsità o non potessero patire il martirio per cause assurde. Questa inversione fa dell'asserzione, non appena essa pretende di essere tale e ancor prima di ogni contenuto, una menzogna. A causa della sua affidabilità garantita dal soggetto, chi l'ascolta dovrebbe ricavarci qualcosa. Questo qualcosa è però preso in prestito dal mondo della merce; è lo stesso consumatore a richiedere che anche i prodotti culturali, contro il concetto che è loro proprio, si regolino su di lui. Questa intimidazione rivolta allo spirito domina silenziosamente l'intero clima del gergo. Il reale e inascoltato bisogno di aiuto deve essere soddisfatto dal mero spirito, consolando senza intervenire. I discorsi a vanvera sull'asserzione sono l'ideologia complementare al mutismo, a cui l'ordine costringe coloro che non possono niente contro di esso e le cui invocazioni sono perciò destinate a cadere nel vuoto. La critica che invece volge le spalle allo stato di cose fu screditata d'ufficio in Germania in quanto «priva di valore assertivo». Non da ultimo si colpisce con l'asserzione l'arte moderna; la sua riluttanza contro ogni senso tradizionalmente comunicabile viene disapprovata, come se ne fossero al di sopra, da gente il cui gusto estetico è anacronistico. Se si aggiunge all'asserzione l'attributo «valida», si può far passare ciò che di fatto ha validità e reca un *timbro come munito di autorizzazione metafisica*. La formula fa evitare la fatica di riflettere tanto sulla metafisica che essa si trascina con sé, quanto su ciò che viene asserito. Il concetto di asserzione compare in Heidegger nientemeno che come costituente del «Ci».[10]

La tesi presupposta dal gergo della relazione Io-Tu come luogo della verità denigra la sua oggettività come cosale e, senza dirlo, rimesta l'irrazionalismo. Come relazione di questo tipo, la comunicazione si trasforma in quella realtà metapsicologica che essa invece potrebbe essere soltanto per mezzo del momento di oggettività del comunicato; e alla fine a fondare la metafisica è proprio la stupidità. Da quando Martin Buber separò in Kierkegaard il concetto di esistenza dalla cristologia e gli diede la forma di un mero comportamento, prevale la tendenza a pre-

sentare il contenuto metafisico come legato alla cosiddetta relazione Io-Tu. Esso viene consegnato all'immediatezza della vita, la teologia viene fissata nelle determinazioni dell'immanenza, che a loro volta, ricordandosi di nuovo della teologia, vogliono trascendersi, virtualmente già come le parole del gergo. Con un gioco di prestigio si fa qui sparire nientemeno che la soglia tra la natura e il soprannaturale. Gli autentici di maggiore modestia levano solennemente gli occhi al cielo davanti alla morte, ma il loro contegno spirituale, innamorato del vivente, la sopprime. Dalla teologia viene rimosso quel pungiglione senza il quale la redenzione non poteva essere pensata. Secondo il concetto di redenzione, nessun elemento naturale permane immutato passando attraverso la morte, nessuna relazione da-uomo-a-uomo è qui e ora l'eternità e certo nessuna relazione da-uomo-a-Dio, grazie alla quale Gli si possa dare per così dire una pacca sulle spalle. Con una rovesciata *analogia entis*, l'esistenzialismo alla Buber ricava la propria trascendenza dal fatto che le relazioni spontanee tra gli uomini non sono riducibili a poli cosali. Esso resta quella filosofia vitalista da cui provenne dal punto di vista della storia della filosofia e a cui voltò le spalle: proietta la dinamica di ciò che è mortale nelle regioni dell'immortalità. È così che la trascendenza viene avvicinata all'uomo. Nel gergo giungono a coincidere: esso è l'organo *Wurlitzer* dello spirito. Nel *Mondo nuovo* di Huxley è necessario che sia composta in gergo quella predica, incisa su nastro e riascoltabile a richiesta, che con molta verosimiglianza sociopsicologica riporta alla ragione con una suggestione programmata le masse in rivolta, nel caso in cui queste dovessero tornare a radunarsi. Come l'organo *Wurlitzer* volgarizza per scopi di réclame il vibrato – che una volta era il mezzo musicale dell'espressione soggettiva – sovrapponendolo meccanicamente al suono meccanicamente prodotto, così il gergo fornisce agli uomini i modelli di una esistenza umana che fu loro portata via dal lavoro asservito, se mai tracce di essa sono state realizzate. Heidegger ha contrapposto l'autenticità al «Si» e alla chiacchiera, senza lasciarsi ingannare dal fatto che non c'è un vero e proprio salto tra quelli che per lui sono solo due diversi tipi di esistenziali, visto che essi, in fondo, per la loro stessa dinamica trapassano l'uno nell'altro. Non ha però previsto che ciò che egli ha chiamato «auten-

ticità», attraverso l'oggettivazione linguistica, diviene parte della stessa anonimità della società dello scambio, contro cui *Essere e tempo* insorgeva. Il gergo, che nella fenomenologia heideggeriana della chiacchiera meritò un posto d'onore, qualifica gli adepti, secondo la loro opinione, come persone per bene e di animo nobile, proprio come allontana il sospetto ancor sempre vivo di sradicamento.

In quelle categorie professionali che eseguono, come si suol dire, lavoro intellettuale e che però contemporaneamente non godono di autonomia e di indipendenza oppure sono economicamente deboli, il gergo è una malattia professionale. Presso tali gruppi il gergo assolve, oltre alla sua generica funzione sociale, una funzione specifica. La loro formazione e la loro coscienza non sono in grado di stare al passo con quello spirito di cui si occupano in base alla divisione sociale del lavoro. Per mezzo del gergo essi vorrebbero recuperare la distanza e raccomandarsi tanto come compartecipi della cultura più raffinata – ai loro occhi i fondi di magazzino finiscono per sembrare alla moda – quanto come individui dotati di natura propria: i più ingenui tra loro non sono ancora stanchi di chiamarla, con espressione tratta dal mondo artigianale, da cui il gergo prese in prestito non poche cose, «nota personale». Gli stereotipi del gergo assicurano una commozione soggettiva e sembrano garantire che non si faccia ciò che invece si fa quando ci si riempie la bocca di essi: si bela con il gregge; ci si sarebbe riusciti da sé, da individui assolutamente liberi. L'atteggiamento formale d'autonomia ne sostituisce il contenuto. Battezzato retoricamente «vincolo», il contenuto viene preso in prestito eteronomamente. Ciò che la pseudoindividualizzazione procura nell'industria culturale, il gergo lo procura tra coloro che la disprezzano. In Germania esso è il sintomo di una semicultura in progresso, fatta quasi apposta per coloro che si sentono condannati storicamente o perlomeno in declino, ma che davanti ai loro pari e a se stessi si fanno passare per una élite interiore. Il suo peso non è da sottovalutare perché soltanto un ristretto gruppo di persone lo scrive. Un gran numero di uomini in carne e ossa lo parla, da quello studente che nell'esame si dilunga sul tema dell'incontro genuino, sino all'addetto stampa di un vescovo, che domanda: «Crede lei che Dio parli solo alla ragione?» Il

loro discorso è solo apparentemente spontaneo. Nelle discussioni teologiche degli studenti descritte nel *Doktor Faustus* – vera e propria cantina di Auerbach del 1945 – Thomas Mann, che non aveva quasi più occasione di osservare gli usi del tedesco moderno, ne intuì con precisa ironia la maggior parte; certo già prima del 1933 vi erano modelli pertinenti, ma solo dopo la guerra, quando il linguaggio nazionalsocialista divenne sgradito, il gergo è diventato onnipresente. Da allora regna tra la lingua scritta e quella parlata la più profonda influenza reciproca; si potrà così leggere gergo stampato che imita inequivocabilmente quelle voci della radio, le quali a loro volta provengono dagli scritti dell'autenticità. Mediatezza e immediatezza si mediano reciprocamente a tal punto da far rabbrividire; poiché quest'ultima viene preparata artificialmente, il mediato è diventato la caricatura del naturale. Il gergo non distingue più tra comunità primarie e secondarie; neanche tra partiti. Questi sviluppi hanno una loro base reale. La «cultura da impiegati» diagnosticata da Kracauer nel 1930 – quella sovrastruttura istituzionale e psicologica che allora fece credere ai proletari dal colletto bianco, minacciati dal crollo incombente, che contavano qualcosa e che li legò così alle briglie borghesi – è diventata nel frattempo, complice una congiuntura favorevole, l'ideologia universale di una società che, illudendosi di essere composta da una moltitudine omogenea di individui di ceto medio, ne cerca la conferma in un linguaggio unitario al quale, per scopi di narcisismo collettivo, il gergo dell'autenticità è ben accetto; non solo a coloro che lo parlano, ma allo spirito oggettivo. Mediante un'individuazione d'origine borghese timbrata dall'universale il gergo manifesta che l'universale è affidabile: il suono conformisticamente ricercato delle parole sembra quello stesso della persona. Il vantaggio più importante è il certificato di buona condotta. La voce che risuona in questo modo sottoscrive comunque un contratto sociale, qualunque cosa essa dica. Il rispetto nei confronti di quell'esistente che sarebbe più che meramente esistente sconfigge ogni insubordinazione. Viene dato a intendere che ciò che si fa evento è così profondo che il linguaggio sconsacrerebbe ciò che dice, se lo dicesse. Le mani candide si rifiutano di cambiare qualcosa nei rapporti di dominio e di proprietà in vigore; il suono delle parole rende tutto questo spregevole,

come Heidegger il meramente ontico. Chi blatera in gergo è una persona affidabile; lo si porta all'occhiello al posto dei distintivi di partito, per ora malvisti. Il solo tono di voce gronda di positività, senza aver bisogno per questo di abbassarsi a parteggiare per ciò che è già sin troppo compromesso; si sfugge persino al sospetto socializzato da molto tempo di fare ideologia. Nel gergo sverna felicemente il bipolarismo tra pensiero costruttivo e distruttivo, con cui il fascismo liquidò il pensiero critico. Protetto dal doppio senso di «positivo», che può significare «esistente», «dato», ma anche «degno di affermazione», il solo fatto di esistere diventa di per sé merito di una cosa.[11] Positivo e negativo vengono oggettivati al di qua della viva esperienza, come se essi valessero prima di ogni considerazione, come se non fosse solo il pensiero a determinare ciò che è positivo o negativo e come se il percorso di tale determinazione non fosse quello stesso della negazione. Il gergo secolarizza la disponibilità dei tedeschi a riconoscere immediatamente come degno di affermazione un rapporto dato con la religione, anche se la loro religione è dissolta e ne è stata capita la falsità. La non diminuita irrazionalità della società razionale incoraggia a eleggere la religione come scopo in sé, senza riguardo per il suo contenuto, come mera disposizione interiore e infine come carattere individuale, a spese della religione stessa. È sufficiente essere credenti: non importa ciò a cui si crede. Una tale irrazionalità ha una funzione coesiva. Il gergo dell'autenticità la eredita in modo puerile, sul modello di quelle antologie latine che lodano l'amor patrio in sé, i *viri patriae amantes*, anche se la rispettiva patria nasconde le infamie più gravi. Ulrich Sonnemann ha descritto il fenomeno come

> l'incapacità di liberarsi da un perbenismo che difende a tutti i costi «l'ordine», persino quell'ordine «al cui interno tutte queste cose non sono in ordine». Che genere di cose? Secondo la logica della frase dovrebbe trattarsi di cose solo accidentali, invece sono cose estremamente essenziali: «sfoghi velenosi», «tabù oppressivi», «insincerità», «risentimento», «isteria nascosta da tutte le parti». Che cosa resta allora dell'ordine? Evidentemente, questo dovrebbe ancora essere prodotto.[12]

Questo perbenismo equivale ad avere una prevenzione; l'affermativo, il salutare raddoppia il bando della sventura. Il gergo induce a quel positivo atteggiamento verso la vita proprio del

piccolo borghese e che si riscontra negli avvisi matrimoniali; rinnova con maggiori pretese le numerose manifestazioni che vogliono rendere gradevole agli uomini una vita, che a loro altrimenti ripugnerebbe e di cui non si sentono all'altezza. Che la religione, passata nel soggetto, si sia trasformata in religiosità è dovuto al corso storico. Ma le cellule morte di religiosità all'interno della realtà secolare diventano veleno. L'antica forza di cui, secondo Nietzsche, tutto si nutre, invece di entrare senza riserve nel profano, si conserva irriflessa e sublima a virtù la limitazione che indietreggia davanti alla riflessione.

Nel tesser le lodi della positività si trovano d'accordo tutti coloro che sanno parlare in gergo, da Jaspers in giù. Solo l'accorto Heidegger evita una troppo aperta affermazione fine a se stessa e adempie il suo dovere indirettamente per mezzo di toni di compassata genuinità. Jaspers invece scrive a chiare lettere: «In realtà il mondo è solo per chi vive di un positivo che si ha sempre solo per mezzo di un vincolo.» E poi aggiunge: «Solo chi liberamente sceglie il proprio vincolo è immune dall'entrare disperatamente in conflitto con se stesso.» [13] Certo la sua filosofia dell'esistenza si è scelta come protettore un Max Weber orgogliosamente fiero di non nutrire illusioni. Jaspers però se la intende con la religione, non importa quale, purché ci sia, giacché concederebbe o costituirebbe il vincolo necessario. Se essa sia compatibile con l'immagine di una filosofia capace di andare da sé, di cui egli si riserva il privilegio, è cosa che non lo preoccupa:

> Chi è fedele alla trascendenza nella forma di una simile fede non dovrebbe mai essere attaccato, nella misura in cui non diviene intollerante. Infatti si può solo distruggere in chi ha fede; egli può essere forse aperto al filosofare e rischiare anche di portare il peso di un dubbio non eliminabile dall'esistenza umana, ma ha pur sempre la positività di un essere in forma storica, come punto di partenza e criterio di misura che lo riportano insostituibilmente a sé. Di questa possibilità noi non parliamo.[14]

Quando il pensiero autonomo si riteneva ancora in grado di realizzarsi nell'uomo, non usava tanti riguardi. Nel frattempo i filosofi, soffrendo sempre meno di filosofia, hanno sempre meno remore a spifferare il segreto che i notabili, come le Norne,[15] cercano di tenere nascosto. Otto Friedrich Bollnow scrive:

Perciò sembra abbastanza significativo che nella poesia, soprattutto nella lirica degli ultimi anni, cominci a delinearsi, dopo tutte le esperienze di terrore, una nuova voglia di dir di sì all'Essere, una gioiosa e grata adesione alla propria esistenza di uomo, così com'è, e al mondo, così come le viene incontro. In modo particolare devono essere qui brevemente menzionati due di questi poeti: Rilke e Bergengruen. L'ultimo volume di poesie di Bergengruen, *Die heile Welt* (München 1950), si chiude con la confessione: «L'esperienza di dolore fu passeggera. E il mio orecchio non percepì altro che canti di lode» (p. 272). Si tratta dunque di un sentimento di grata adesione all'Esserci. E Bergengruen non è certamente un poeta del quale si possa dire che è di facile ottimismo. In questo sentimento di profonda gratitudine egli è molto vicino a Rilke, che al termine del suo cammino può pure dire: «Tutto respira e ringrazia. O voi affanni della notte, come scompariste senza traccia.» [16]

Il volume di Bergengruen è solo di pochi anni più recente del periodo in cui gli ebrei, non ancora del tutto uccisi dal gas, venivano gettati vivi nel fuoco dove riprendevano coscienza e gridavano. Il poeta, del quale certo non si potrebbe dire che è di facile ottimismo, e il pedagogo filosofeggiante che lo interpreta non percepirono altro che canti di lode. «In via preliminare noi chiamiamo "animo rasserenato" questo stato interno dell'uomo e ne risulta il compito di ricercarne l'essenza rispetto alle sue possibilità.» [17] Per questo compito, che al cospetto del terrore nazista non è riconciliante neanche per la sua comicità, Bollnow ha trovato il migliore di tutti i nomi possibili: «religiosità ontologica».[18] L'assonanza con la «religiosità tedesca» [19] è certo solo casuale. Una volta che la si sia ottenuta, nulla più ostacolerà una «positiva relazione al mondo e alla vita» e «un lavoro costruttivo per il superamento dell'esistenzialismo».[20] Dopo aver detratto gli orpelli esistenziali, resta la raccomandazione di seguire le usanze religiose, private di ogni contenuto religioso; il fatto che, come oggetti delle tradizioni popolari, le forme del culto sopravvivano come gusci vuoti al proprio mistero non viene capito, ma difeso con l'aiuto del gergo. Viene umiliato non solo il pensiero, ma anche la religione, che una volta prometteva agli uomini la beatitudine eterna, mentre l'autenticità si contenta rassegnata di un «mondo in ultima analisi integro».[21] «Allo scopo di avere in seguito una comoda distinzione terminologica, noi distinguiamo queste due forme come la speranza contenutisticamente determinata e quella con-

tenutisticamente indeterminata o anche, brevemente, come la speranza relativa a quella assoluta.»[22] Questo modo meschino di dividere i concetti si prende cura dell'assistenza esistenziale. A seconda che un gregario al quale non interessa molto la propria causa e che per di più se ne vanta come segno della sua capacità di entusiasmo si qualifichi come *low brow*, *middle brow* oppure *high brow*,[23] il suo concetto della vita integra può essere: la salute dell'anima, la vita retta, una enclave sociale non ancora dominata dall'industrialismo o anche semplicemente regioni dove non si è ancora sentito parlare di Nietzsche e dell'illuminismo, oppure ancora situazioni in cui si osservano i costumi e le ragazze conservano la loro verginità sino al matrimonio. Certo, contro lo slogan «stare al sicuro» non si può giocare quello altrettanto logoro di «vita pericolosa»; chi, nel mondo del terrore, non vorrebbe vivere senza angoscia? Ma, in quanto esistenziale, lo stare al sicuro si trasforma da realtà anelata e non concessa in una realtà presente qui ed ora, indipendentemente da ciò che la impedisce. A lasciare il segno nell'espressione disonorata «stare al sicuro» è questo: la reminiscenza di ciò che è recintato e delimitato con sicurezza è legata a quel momento di ottusa particolarità che di per sé riproduce la sventura, di fronte alla quale nessuno è al sicuro. Una patria vi sarà soltanto, quando essa si sarà alienata da questa particolarità, quando si sarà tolta come universale. Se la sensazione di stare al sicuro mette radici, essa finisce per scambiare un momento di ristoro con la vita. Come il paesaggio diventa più brutto davanti a chi, ammirandolo, dice: «che bello!» e così lo rovina, così accade alle usanze, alle abitudini e alle istituzioni che vendono se stesse a caro prezzo sottolineando la propria ingenuità piuttosto che cambiarla. Il rapporto Kogon,[24] secondo cui le peggiori atrocità nei campi di concentramento sono state compiute dai figli minori dei contadini, condanna ogni discorso sullo stare al sicuro; i rapporti agrari, che costituiscono il suo modello, spingono i figli diseredati nella barbarie. Senza eccezione la logica del gergo contrabbanda la limitazione – ossia, in ultima analisi, situazioni di indigenza materiale – come positività e opera per il loro perpetuarsi nell'istante in cui, secondo il grado di sviluppo delle forze umane, tale limitazione non dovrebbe più

essere reale. Lo spirito, che fa di tale limitazione una cosa, si mette a servizio come lacchè del male.

Nei gradi più alti della gerarchia degli autentici vengono comunque offerte anche cose negative.[25] Heidegger si appropria persino del concetto di distruzione, penalizzato nei gradi inferiori, con le sue funeste implicazioni di angoscia, cura e morte; Jaspers a volte proclama il contrario dello «stare al sicuro» di Bollnow: «Oggi la filosofia è la sola possibilità per colui che sa di non stare al sicuro.»[26] Ma come quei pupazzi che stanno sempre in piedi, il positivo ogni volta si rialza. Il pericolo, il rischio, il porsi-in-gioco e tutti i brividi relativi non sono da prendere sul serio; già a una donna della cerchia dei protoautentici, che allora disse che nei reconditi dell'inferno di Dostoevskij risplende di nuovo la luce della redenzione, fu risposto che in questo caso l'inferno assomiglierebbe ad un breve tunnel ferroviario. Gli autentici più in vista parlano malvolentieri della redenzione, come del resto anche il signor parroco; preferiscono mietere sulla terra bruciata. Essi non sono meno furbi di quella psicologia sociale che osservava che i giudizi negativi, qualunque sia il loro contenuto, hanno migliori prospettive di conferma rispetto a quelli positivi.[27] Il nichilismo diventa una farsa, un mero metodo, come una volta era già avvenuto per il dubbio cartesiano. La domanda – uno degli strumenti preferiti dal gergo – deve suonare tanto più radicale, quanto maggiore è la lealtà con cui essa si orienta su un tipo di risposta che può esser tutto tranne che radicale. A questo proposito ecco un esempio tipico tratto da Jaspers:

> La filosofia dell'esistenza andrebbe perduta immediatamente, se essa credesse ancora una volta di sapere che cos'è l'uomo. Essa offrirebbe di nuovo elementi per indagare la vita umana e animale nei suoi tipi, e diventerebbe di nuovo antropologia, psicologia, sociologia. Il suo senso è possibile solo se resta infondata nella sua oggettività. Essa risveglia ciò che non sa; chiarifica e scuote, ma non fissa nulla. Per l'uomo che è in cammino, essa è l'espressione attraverso la quale egli mantiene la propria direzione, il mezzo per conservargli i suoi attimi migliori, per realizzarli tramite la propria vita (...) Il chiarimento esistenziale non conduce ad alcun risultato, poiché resta senza oggetto.[28]

Appunto. Vengono suonate le dolenti note: nessuna risposta sarebbe abbastanza seria, ciascuna di esse, qualunque ne sia il

contenuto, verrebbe respinta come oggettivazione. Ma l'effetto dell'intransigenza spietata è amichevole; le anime candide non si legano mai: il mondo è infatti troppo dinamico. Il vecchio motivo protestante della fede incomprensibile fondata nel soggetto, trasformandosi da Lessing a Kierkegaard nel pathos dell'esistenza contro una realtà irrigidita e resa estranea al soggetto stesso, si allea strategicamente con la critica della scienza positiva, nella quale, secondo la tesi di Kierkegaard, il soggetto è lasciato fuori. La domanda radicale diviene la sua stessa sostanza a spese di ogni risposta: rischio senza pericolo. Soltanto la distinzione in base alla competenza personale e alla categoria di reddito può ancora determinare se un tale ha l'aspetto di chi sta al sicuro oppure no: anche coloro che non stanno al sicuro non hanno nulla da temere, non appena si uniscono al coro. Ciò consente brani come questi, tratti da *Tre tesi di fondo sulla televisione* di Heinz Schwitzke:

> Tutt'altra cosa è la predica. Qui un oratore ecclesiastico, in un unico e mai mutato primo piano per più di dieci minuti, professava il suo credo a partire dalla propria esperienza, esistentivamente. E in conseguenza della notevole capacità umana di persuasione da lui emanata, non solo la sua parola, testimoniata dalla presenza della sua immagine, diventava completamente degna di fede, ma l'ascoltatore dimenticava del tutto perfino le intermediazioni tecniche e si formava davanti allo schermo del televisore tra i casuali spettatori, come in chiesa, una specie di comunità, che si sentiva posta immediatamente di fronte all'oratore e che avvertiva di essere legata per suo tramite all'oggetto della sua predica, la parola di Dio. Per questo sorprendente fenomeno non v'è nessun'altra interpretazione che quella secondo cui tutto dipende in primo luogo dall'oratore, da quell'uomo che è tanto coraggioso e autorevole da stare sulla breccia con il suo intero essere e la sua esistenza e da servire solo ciò che egli testimonia e gli ascoltatori con i quali sa di essere legato.[29]

Questo che è stato mandato in onda è un *commercial* dell'autenticità. La «parola» del parroco – come se quella sua e quella di Dio fossero immediatamente la stessa – non viene testimoniata affatto dalla «presenza della sua immagine»; piuttosto la credibilità delle sue affermazioni viene sorretta dal suo comportamento che ispira fiducia. Quando all'apparire del parroco si dimenticano le intermediazioni tecniche, il gergo dell'autenticità, che se ne rallegra, può riconoscersi nella filosofia

del «come se»: per mezzo dell'allestimento televisivo si simula il «qui e ora» di un'azione di culto, che è eliminato dall'onnipresenza delle immagini televisive. Il modo esistentivo in cui il parroco professa a partire dalla sua esperienza, «in un mai mutato primo piano», non è invece altro che il fatto ovvio in se stesso che il parroco, non avendo altra scelta, comparve fisicamente sul teleschermo e forse riuscì simpatico ad alcuni. Che egli abbia formato una comunità è tutto da dimostrare. Dal linguaggio militare è tratto il modo di dire che egli sarebbe dovuto stare sulla breccia con tutto il suo essere e la sua esistenza. Tuttavia il predicatore che recita al televisore, cosa per cui la chiesa gli sta stretta, non ha nulla da temere: né il contraddittorio esterno, né le pene interiori. Se egli, stretto fra riflettori e microfoni, dovesse subire momenti di contestazione, il gergo avrebbe pronta una lode ulteriore per la sua esistenzialità. Con un tratto di penna, l'usufrutto del negativo viene devoluto alla positività: la negatività positiva funge da scaldacuore. Le parole nere, non diversamente da quelle biancopulite della domenica di Bollnow, sono numinose, così vicine all'esultanza, come lo è sempre stata la tromba spaventosa. Il gergo usa tanto il doppio senso della parola «positivo» quanto quello della parola «metafisica», a seconda che si preferisca il Nulla oppure l'Essere. La parola «metafisica» designa, da un lato, la trattazione di temi metafisici, anche se il contenuto metafisico viene contestato; dall'altro, la dottrina affermativa del mondo soprasensibile secondo il modello platonico. In questa oscillazione il bisogno metafisico, quella condizione dello spirito che si manifestò ben presto nel trattato di Novalis *Sulla cristianità o Europa* e che il giovane Lukács [30] chiamò «spaesamento trascendentale», è ridotto a bene culturale. La liberazione teologica del numinoso dal dogma ossificato costituì involontariamente, a partire da Kierkegaard, anche un momento della sua secolarizzazione. L'insaziabile purificazione del divino dal mito, che ama fremere nel gesto del domandare sgomento, consegna il divino alla maniera dell'eresia mistica a chi si mette in una qualche relazione con esso. Poiché si vuole che il contenuto stia solo nella relazione – l'altro polo della quale, inteso come «l'assolutamente Diverso», si sottrae a ogni determinazione che accusa

di reificazione – rinasce sorprendentemente la teologia liberale. La demitologizzazione completamente realizzata riduce la trascendenza all'astrazione, al concetto. Contro la volontà degli oscurantisti trionfa sul loro stesso terreno l'illuminismo che essi incolpano. Ma nel medesimo movimento dello spirito la violenza inconsapevole e autoaffermativa del soggetto, in tutta la teologia dialettica, evoca ancora una volta il mito: il concetto sommo di questa teologia, l'assolutamente Diverso, è cieco.[31] Contro voglia si festeggiano i vincoli, piuttosto che gettarsi in quella speculazione che, sola, permetterebbe a coloro che pongono la domanda radicale di giustificarli. Gli uni hanno un rapporto confuso con la speculazione. Si ha bisogno di essa perché si vuole essere profondi e la si evita perché intellettualistica. Si preferirebbe riservarla ai guru. Gli altri, da un lato, giungono al punto di confessare di non avere un «suolo»,[32] pur di dare rilievo ai rimedi offerti che dovrebbero avere effetto nel pericolo estremo, anche se immaginario; dall'altro lato, colpiscono il pensiero che non ha un suolo, non appena esso si rifiuta di dare innanzitutto sostegno con il suo atteggiamento ai vincoli, ai quali l'autenticità può rinunciare tanto poco quanto il film all'*happy end*. Se l'*happy end* manca, con gli autentici esistentivi c'è ben poco da ridere, persino per lo stesso esistenzialismo:

> Solo su questo sfondo si distingue l'intera grandezza dell'etica esistenziale. Essa realizza ancora una volta, sul terreno del moderno relativismo storico, un comportamento morale risoluto. Ma così si dà anche il pericolo che si esprime nella possibilità di un avventurismo esistentivo. Resosi del tutto libero da ogni condizionamento dogmatico, privo della fermezza poggiante sulla fedeltà, l'avventuriero gode il rischio della sua azione come lo stimolo ultimo e più sublime. Proprio nell'incondizionatezza dell'azione legata all'attimo l'esistenzialista è esposto in modo particolare alla tentazione dell'incostanza e dell'infedeltà.[33]

Tutte queste parole traggono dal linguaggio al quale vengono sottratte l'aroma della presenza in carne e ossa, del non metaforico; nel gergo però vengono spiritualizzate di nascosto. In questo modo sfuggono ai pericoli, di cui si vantano. Quanto più intenzionalmente il gergo santifica la sua quotidianità, quasi a scherno della richiesta kierkegaardiana dell'unità del sublime e dell'ordinario, tanto più torbidamente deve confondere il letterale con il metaforico:

A questo significato fondamentale dell'abitare per l'intera esistenza umana mira anche l'osservazione finale di Heidegger, con la quale egli si ricollega a quella che è una delle grandi difficoltà del nostro tempo, la mancanza di appartamenti: «la vera miseria dell'abitare – sono le sue parole – non consiste solo nella mancanza di appartamenti», nonostante che anch'essa non sia effettivamente da prendere alla leggera. Dietro di essa se ne nasconde invece un'altra, più grave: l'uomo ha perduto la sua essenza propria e perciò non trova pace. «La vera miseria dell'abitare sta nel fatto che i mortali (...) devono ancora imparare ad abitare.» Imparare ad abitare però significa: comprendere la necessità che l'uomo, di fronte a ciò che lo minaccia, si procuri un rifugio e vi si stabilisca con animo rasserenato. Ma, in senso inverso, la possibilità di questa sistemazione è collegata a sua volta in modo preoccupante con la reperibilità di un appartamento.[34]

L'esistenza di un rifugio dove stare al sicuro viene dedotta semplicemente dalla necessità che l'uomo se ne «procuri» uno. Il lapsus linguistico nel meccanismo senza contraddizioni del gergo svela, in una sorta di coazione a confessare, che lo stare al sicuro ontologico è meramente posto. Ciò che però si rivela, giocando con la mancanza di appartamenti, è cosa ben più seria che la posa di gravità esistentiva: è la latente paura della disoccupazione, che i membri dei paesi capitalisti avanzati hanno persino nei periodi gloriosi di piena occupazione e che viene respinta amministrativamente e quindi inchiodata nell'iperuranio platonico. Poiché tutti sanno di poter essere superflui, in base al grado di sviluppo della tecnica e sino a quando si produce per la produzione, ciascuno sente il ricavato del proprio lavoro come una forma larvata di sussidio di disoccupazione, fatto derivare senza motivo e con possibilità di revoca dall'intero prodotto sociale a favore della conservazione dello *status quo*.[35] In linea di principio chi non riceve la tessera dell'annona potrebbe essere mandato via domani; la migrazione dei popoli, avviata già una volta dai dittatori verso i campi di Auschwitz, potrebbe riprendere. L'angoscia, così diligentemente distinta dalla paura intramondana ed empirica, non ha affatto bisogno di essere un esistenziale. In quanto angoscia storica, essa è indice del fatto che coloro che sono aggiogati ad una società socializzata ma profondamente contraddittoria si sentono costantemente minacciati da essa, che pure li mantiene, senza essere mai in grado di percepire concretamente nei particolari la minaccia del sistema. Il declassato invece, che sa che cosa gli è permesso prendere,

ha nel «nuovo stare al sicuro» un motivo di insolente esaltazione. Da un lato egli non ha niente da perdere; dall'altro il mondo amministrato rispetta ancora la struttura di compromesso della società borghese, nella misura in cui retrocede nel proprio interesse davanti alla soluzione estrema, la liquidazione dei suoi membri, e dispone momentaneamente nei grandi piani economici dei mezzi per la proroga. È così che «l'assistenza esistenziale» di cui parla Jaspers viene a coincidere con l'assistenza sociale, la grazia amministrata. Da un punto di vista sociale, alla base della reinterpretazione della completa negatività in positività per mezzo del gergo si deve sospettare quel tipo di certezza coercitiva che è tipico della coscienza impaurita. Perfino la sofferenza per la perdita di senso, che è scontata e che da tempo si è trasformata in formula meccanica, non è semplicemente quella causata dal vuoto sorto attraverso l'intero movimento dell'illuminismo, come preferiscono descriverla gli oscurantisti di maggiori pretese. Esistono resoconti sul *taedium vitae* che risalgono già alle epoche della più incontestata religione di Stato; ai padri della Chiesa il tedio della vita era tanto noto quanto a coloro che riportano nel gergo il giudizio di Nietzsche sul moderno nichilismo e immaginano quindi di essere al di sopra tanto di Nietzsche quanto di un nichilismo, il cui concetto nietzschiano essi hanno capovolto. Sul piano sociale la percezione della mancanza di senso è una reazione all'estesa abolizione del lavoro in condizioni di perdurante mancanza di libertà sociale. Il tempo libero dei soggetti non concede loro la libertà, in cui essi segretamente sperano, e li incatena al sempre uguale, all'apparato di produzione, anche quando quest'ultimo li manda in ferie. Essi sono costretti a confrontare la libertà concessa con quella palesemente possibile e diventano tanto più confusi, quanto meno la facciata chiusa della coscienza, che ricalca quella della società, fa passare l'immagine della libertà possibile. Allo stesso tempo nella percezione della mancanza di senso viene assimilata dalla coscienza la forma tardoborghese del pericolo reale, la permanente minaccia della fine. Essa rigira ciò che le fa paura in modo tale che esso sembra esserle congenito e attenua così l'incommensurabilità della minaccia rispetto alla possibilità umana d'esperirla. Il fatto che il senso, qualunque esso sia, si mostri dappertutto impotente contro la sventura; che

dal senso non si possa ricavare nulla e che la sua enunciazione forse incrementi persino la sventura stessa, viene registrato come mancanza di contenuto metafisico oppure, di preferenza, come mancanza di un vincolo sociale di tipo religioso. Ciò che vi è di menzognero nell'inversione operata da un certo tipo di critica della cultura, con la quale fa coro regolarmente il pathos contratto degli autentici, si può vedere nel fatto che epoche passate, le quali, secondo i gusti, vanno dal Biedermaier sino a quella dei Pelasgi, assumono l'aspetto di epoche il cui senso sarebbe tuttora presente, secondo la tendenza a rimettere politicamente e socialmente l'orologio all'indietro, a porre fine, attraverso misure amministrative dei racket più potenti, alla dinamica inerente a una società che appare ancora troppo aperta. Poiché la sua forma attuale non può attendersi nulla di buono da questa dinamica, essa non può comprendere che la cura che essa offre è lo stesso male di cui ha timore. Tutto ciò si acutizza in Heidegger: con astuzia egli associa all'invocazione dell'incorruttibile candore non romantico la promessa di un mezzo di salvezza, che poi però non si può interpretare in altro modo che come quello stesso candore. L'eroe di *Mahagonny* si univa alla protesta contro il mondo in cui non vi è niente a cui ci si possa tenere; a ciò, in Heidegger come nel Brecht dei *Lehrstücke*, segue la proclamazione dell'ordine costrittivo come salvezza. La mancanza di punti fermi è il riflesso speculare del suo opposto, della illibertà: solo perché l'autodeterminazione dell'umanità è fallita, essa andò in cerca di una determinazione esterna, sicuramente dispensata dal movimento dialettico. La condizione antropologica del cosiddetto vuoto umano, che per effetti di contrasto gli autentici sono soliti tratteggiare come una pur dolorosa invariante del mondo disincantato, potrebbe essere cambiata, la richiesta di un senso riempiente potrebbe essere placata, non appena si abbandonasse la rinuncia: non certo tramite l'iniezione di un senso spirituale oppure tramite la sua sostituzione con le sole parole. Lo stato sociale di cose addestra gli uomini essenzialmente a riprodursi e tale coazione si prolunga nella loro psicologia non appena si indebolisce esternamente. Per mezzo dell'autoconservazione gonfiata a totalità quel che comunque si è si trasforma in ciò che è ancora da raggiun-

gere. Se scomparisse questo controsenso, verrebbe meno forse anche l'apparire del non senso: la nullità del soggetto asserita con fervore, che è il rovescio di quello stato di cose in cui ciascuno dà importanza solo a se stesso. Dal momento che non fu mai creato un pensiero metafisico che non sia stato una costellazione di elementi tratti dal mondo dell'esperienza, la metafisica non fa altro che svalutare le sue esperienze portanti, sublimandole nel dolore metafisico e scindendole dal dolore reale che le provocò. Contro la coscienza di questo dolore si dirige tutto l'odio del gergo. Marx e i pregiudizi razziali vengono messi sullo stesso piano:

Marxismo, psicoanalisi e teoria della razza sono oggi i più diffusi occultamenti dell'uomo. La brutalità diretta dell'odio e dell'elogio, nei modi in cui si è affermata nell'uomo, trova espressione in esse: nel marxismo il modo in cui la massa vuole diventare comunità; nella psicoanalisi il modo in cui cerca il mero soddisfacimento fisico; nella teoria della razza il modo in cui desidera essere migliore delle altre (...) Senza sociologia non si può fare alcuna politica. Senza psicologia nessuno riesce a vederci chiaro nei suoi rapporti con sé e con gli altri. Senza antropologia andrebbe perduta la coscienza delle origini oscure di ciò in cui noi siamo dati a noi stessi (...) Nessuna sociologia può dirmi che destino io voglio, nessuna psicologia può chiarirmi che cosa io sono; l'essere autentico dell'uomo non può essere allevato come una razza. Dappertutto vi sono i limiti di ciò che può essere programmato e fatto (...) Infatti il marxismo, la psicoanalisi, la teoria della razza hanno proprietà distruttive loro particolari. Il marxismo e la psicoanalisi intendono smascherare tutta l'esistenza spirituale: come sovrastruttura oppure come sublimazione di istinti rimossi; ciò che poi si continua a chiamare cultura avrebbe la forma di una nevrosi ossessiva. La teoria della razza causa una concezione della storia che è senza speranza; attraverso una selezione negativa di quella migliore si rovinerebbe ben presto l'esser-uomo autentico; oppure sarebbe proprio dell'uomo produrre nel processo di mescolanza delle razze le massime possibilità per consentire, finita la mescolanza nel giro di pochi secoli, che i suoi resti vivano eternamente una esistenza media smidollata. Tutti e tre gli indirizzi sono adatti a distruggere ciò che per l'uomo sembra aver valore. Essi sono anzitutto la rovina di ogni incondizionato, poiché in quanto discipline del sapere si trasformano in quel falso incondizionato che riconosce ogni altra cosa come condizionata. Non solo la divinità deve cadere, ma anche ogni forma di fede filosofica. La realtà somma come quella più volgare viene etichettata con la stessa terminologia per marciare diritto verso il nulla.[36]

Dall'alto in basso viene riconosciuta all'inizio l'utilità pratica delle discipline illuministe, affinché poi l'indignazione per la loro brama di distruggere impedisca con tanta più efficacia di riflettere sul contenuto di verità delle loro critiche. Il fervido cordoglio per quell'oblio essenziale che sarebbe l'oblio dell'Essere nasconde il fatto che è l'essente ciò che si vorrebbe dimenticare più di ogni altra cosa. A tutto ciò è già stata data una risposta anticipata nell'*Enrico il verde* di Gottfried Keller:

C'è un detto che dice che non si dovrebbe soltanto demolire, ma anche sapere costruire; un luogo comune, questo, costantemente addotto da persone alla buona e superficiali, quando si deve affrontare il fastidio di un'attività di riordino. Questo detto è appropriato quando si concorda superficialmente su qualcosa o la si nega, perché si segue una irragionevole inclinazione; ma altrimenti è incomprensibile. Infatti non sempre si demolisce per poi di nuovo ricostruire; al contrario, si demolisce con vera sollecitudine per ottenere spazio libero per luce e aria, che pervadono da soli ogni luogo quando un oggetto ingombrante è stato portato via. Quando si guarda in faccia alle cose e le si tratta con sincerità, niente è negativo, ma tutto è positivo, per usare questa espressione di comodo.[37]

I primi militanti nazisti se la passavano quindi meglio: a loro bastava solo, senza espressioni di comodo, inculcare a colpi di randello il senso del destino e dell'uomo nordico in coloro che dubitavano. Comunque il gergo stava già a loro disposizione:

L'estremo incremento di tutte le attività che caratterizza il nostro tempo e la tensione di tutte le forze creative, in modo particolare i grandi fatti politici come tali, hanno portato questo fenomeno nella sua autenticità e nella sua manifesta originarietà per così dire davanti agli occhi della filosofia, che lo ha ripreso come un dato di fatto della massima rilevanza filosofica per lasciarsi condurre dal contenuto e dalla problematica di esso ad una comprensione pura e completa dell'uomo e del mondo (...) L'esistenza umana non è senza senso: questa è la dichiarazione categorica con la quale questa stessa esistenza va incontro alla filosofia della vita, per affermarsi di fronte ad essa e contro di essa (...) Dire di sì al destino e tuttavia negarlo, patirlo e tuttavia dominarlo, cioè guardarlo in faccia e confrontarsi con esso: questo è il contegno di una vera umanità. Questo contegno corrisponde all'immagine ideale dell'uomo, quale rappresentazione, incondizionatamente valida e sottratta ad ogni «vincolo temporale», di nient'altro che dell'essenza dell'uomo, ed esso determina insieme e unitamente a ciò il senso genuino e profondo del destino, quel senso che non ha niente a che vedere con il fatalismo e per il quale proprio l'uomo tedesco è libero;

per l'uomo di sangue nordico questo senso acquista un contenuto profondamente religioso e fonda ciò che per quest'uomo si chiama legame del destino e fede nel destino.[38]

Il linguaggio usa la parola «senso» sia in sede gnoseologica per l'innocuo oggetto intenzionale di Husserl, sia per qualcosa che è giustificato come sensato, come quando si parla di «senso della storia». Che l'individuale fattuale abbia senso solo nella misura in cui in esso appare l'intero, ossia anzitutto il sistema della società; che i fatti isolati siano sempre più di ciò che essi sono immediatamente – tutto ciò resta vero, anche quando un tale senso è un assurdo. La domanda sul senso quale domanda su ciò che qualcosa è autenticamente e su ciò che in esso è nascosto spazza via però quella sul diritto di quel qualcosa, spesso senza che lo si osservi e perciò in modo tanto più brusco; essa fa dell'analisi del significato una norma non solo per i segni, ma anche per il designato. Il linguaggio come sistema di segni, per il solo fatto di esistere, trasforma in anticipo tutto in ciò che è socialmente preformato e difende in tal modo la società in base alla sua sola forma logica, ancor prima di ogni contenuto. Contro di ciò si impunta la riflessione; il gergo invece si fa portare dalla corrente e, insieme alle formazioni regressive della coscienza, desidererebbe più di ogni altra cosa rafforzarla. Il positivismo di indirizzo semantico ha ripetutamente osservato da un punto di vista logico la frattura storica (*geschichtlicher Bruch*) tra il linguaggio e ciò che viene espresso. Le forme linguistiche, in quanto oggettivate – e solo attraverso l'oggettivazione esse diventano forme – sopravvissero a ciò per cui esse una volta stavano e anche al suo contesto. Il fatto completamente demitologizzato cadrebbe al di fuori del linguaggio; tramite il solo opinare esso, se commisurato all'idolo della sua mera datità, diventa già Altro. Che senza linguaggio non vi siano fatti resta la spina nella carne, ma anche il tema, del positivismo, e rivela il residuo ostinatamente mitico del linguaggio come tale. A ragione la matematica è il modello del pensiero positivista: anche come sistema alinguistico di segni. In senso inverso l'arcaico duro a morire diviene fruttuoso nel linguaggio solo laddove il linguaggio si oppone criticamente ad esso; diviene invece un'illusione mortale quando è lo stesso linguaggio a confermarlo e a

rafforzarlo. Il gergo condivide con il positivismo un'immagine rozza dell'arcaicità del linguaggio; entrambi non si curano del momento dialettico, e cioè del fatto che il linguaggio coinvolto nel progredire della demitologizzazione al tempo stesso si svincola dalle sue origini magiche come Altro da sé. Trascurando questo fatto, si permette la valorizzazione sociale dell'anacronismo linguistico. Il gergo glorifica semplicisticamente quell'antichità del linguaggio che i positivisti, altrettanto semplicisticamente, desiderano espungere insieme ad ogni espressione. La inadeguatezza del linguaggio rispetto alla società razionalizzata non induce gli autentici a stimolarlo verso ciò che gli spetta aumentandone l'acume, ma a sfruttarlo. A loro non sfugge che non è possibile parlare senza arcaismo alcuno; ciò che però i positivisti deplorano come residuo, essi lo eternizzano come benedizione. L'ostacolo che il linguaggio pone davanti all'espressione della pienezza di un'esperienza presente diventa per loro un altare. Visto che è insuperabile, rappresenta per ciò stesso l'onnipotenza e l'insolubilità di ciò che si sedimentò nel linguaggio. Ma l'arcaicità si vendica del gergo, la cui avidità nei suoi confronti viola la distanza. Essa viene oggettivata per la seconda volta; in essa si ripete ciò che comunque accadde storicamente ai linguaggi. L'aureola, nella quale le parole vengono avvolte come arance nella carta velina, mette sotto la propria regia la mitologia del linguaggio, come se non si credesse del tutto alla loro forza radiante; addizionate con colorante, sono le stesse parole a dover parlare, prive di quella relazione al pensato che le dovrebbe cambiare e quindi, ogni volta, anche demitologizzare. Mitologia del linguaggio e reificazione si confondono con l'aspetto antimitologico e razionale del linguaggio. Il gergo diviene praticabile sull'intera scala, dalla predica sino alla réclame, con il cui stile il gergo mostra sorprendenti somiglianze nel *medium* concettuale. Le parole del gergo e parole come *Jägermeister* (guardacaccia), *alte Klosterfrau* (vecchia monaca di clausura), *Schänke* (mescita) sono dello stesso tipo. Viene sfruttata la promessa di felicità legata a quel che ha fatto il suo tempo; si cava sangue a realtà che a posteriori luccicano di concretezza solo perché sono scomparse. Le parole inchiodate senza vita e riverniciate di uno strato isolante che luccica ricordano, perlomeno in base alle loro funzioni, i gettoni da gioco positivisti; adatte per qualsivoglia effetto

contestuale, non si curano del pathos della unicità, che esse si arrogano e che proviene dal mercato, dove ciò che è raro ha un valore di scambio.

Con la garanzia di conferire a qualsiasi prezzo un senso all'esistente, l'antico astio antisofista penetra nella cosiddetta società di massa. Esso domina la tradizione ufficiale della filosofia, a partire dalla vittoria di Platone e di Aristotele sulla sinistra socratica; ciò che non si piegava alla sua volontà fu deviato in impotenti correnti sotterranee. Solo il positivismo più recente ha ridato onore ai temi sofisti alleandosi con la scienza. Il gergo gli si oppone. Senza pensarci molto riferisce il giudizio della tradizione. L'onta dei sofisti combattuti da Platone era che essi non combattevano contro la menzogna per cambiare la società degli schiavi, ma rendevano sospetta la verità, per attrezzare il pensiero in favore del sussistente. Il loro tipo di distruzione era già della stessa natura del concetto di ideologia totale. Platone poté fare dei sofisti alla Gorgia la caricatura da clown perché il pensiero, non più appesantito dalla conoscenza reale e, in ultima analisi, dalla natura dell'oggetto, trasforma in farsa il momento ludico che gli è essenziale, spettro della mimesi combattuta da tutto l'illuminismo.[39] L'antisofistica tuttavia sfrutta la comprensione di tali deformità del pensiero lasciato libero, per denigrare il pensiero attraverso il pensiero stesso, cosa che Nietzsche rimproverava a Kant, che già parla del «raziocinare» nello stesso tono autoritario in cui poi Hegel parla del *Raisonnieren*. Nell'antisofistica di moda confluiscono torbidamente la necessaria critica alla ragione strumentale scissa e un'oscura difesa delle istituzioni contro il pensiero. Il gergo – sottoprodotto della stessa modernità con cui è in rapporti di inimicizia – cerca di riparare se stesso e le istituzioni realmente distruttive dal sospetto di distruggere, imputando ad altri gruppi, perlopiù anticonservatori, come intellettualismo peccaminoso ciò che è invece riposto nel suo particolare e non ingenuo principio di riflessione. Demagogicamente il gergo usa il carattere ambivalente dell'antisofistica. Se è falsa una coscienza che dall'esterno – in termini hegeliani, senza essere nella cosa – si pone al di sopra di essa e la tratta dall'alto in basso, altrettanto ideologica diviene la critica nell'istante in cui, autolegittimata, dà ad intendere che il pensiero necessita di un

«suolo». Il dogma, oltrepassato dalla dialettica hegeliana, secondo cui il pensiero per essere vero avrebbe bisogno di un principio primo e indubitabile, esercita nel gergo dell'autenticità un terrore tanto più forte, quanto maggiore è quell'aria di sufficienza con cui esso insedia il suo principio primo all'esterno di ogni connessione di concetti. L'antisofistica nello stadio finale della mitologia prefabbricata è un'irrigidita filosofia dell'origine. Il gergo registra la ricaduta della metafisica risorta in uno stadio predialettico come ritorno alle madri:[40] «Quando tutto è reciso, resta solo la radice. La radice, cioè l'origine, da cui siamo cresciuti e che noi avevamo dimenticato nell'intrico di opinioni, abitudini, schemi di comprensione.»[41] E ancora in *Ragione ed esistenza* si legge:

> Solo così la vera forza dell'uomo potrebbe essere realizzata. La potenza dell'incondizionato in lui, sperimentata in ogni possibilità di lotta e di domanda, non avrebbe più bisogno della suggestione, dell'odio, del piacere della crudeltà per divenire attiva, né di ubriacarsi di grandi parole e di dogmi non compresi per credere in sé, e così solo diventerebbe veramente rigorosa, dura e imparziale. Solo in questo modo gli autoinganni possono sparire, senza che l'uomo stesso perisca con il perire delle sue menzogne vitali. Solo così, senza veli, si manifesterebbe dal profondo il fondamento genuino.[42]

Con la sofistica, contro cui essi imprecano e la cui arbitrarietà persiste nei loro progetti filosofici, invece di esser posta sotto controllo, gli autentici hanno in comune la loro tesi preferita secondo cui tutto dipende solo dall'uomo, ossia la sentenza, riesumata con insperata unzione, che l'uomo è misura di tutte le cose. Ma il modello sociale che essi si sono scelti come spauracchio è proprio come allora la libertà di spostamento cittadina, che favorì una volta l'emancipazione del pensiero. Però a ben vedere, nella società borghese totalmente razionalizzata, la mobilità delle persone e dello spirito non è tanto una minaccia per quei gruppi che risiedono nello stesso luogo da lunga data e che comunque nei paesi altamente industrializzati sono quasi scomparsi, quanto piuttosto una sfida alla perdurante irrazionalità dell'intero sistema, che farebbe volentieri piazza pulita di quei resti delle forme di vita acquisite durante il liberalismo che ancora continuano a vegetare. Per questo motivo il gergo deve difendere, come se fossero imperiture, forme sociali destinate a tramon-

tare e inconciliabili con il grado attuale delle forze produttive. Se esso salisse senza esitazioni sulle barricate per difendere il sussistente, la società dello scambio, si impegnerebbe per ciò stesso non solo per qualcosa che anche i suoi fedeli disprezzano molto ma, date le circostanze, proprio per quella razionalità che la società dello scambio promette senza mantenere e attraverso cui potrebbe essere tolta. La forma borghese della razionalità ha bisogno da sempre di supplementi irrazionali per restare ciò che essa è: un'ininterrotta mancanza di equità avallata dal diritto. Una tale irrazionalità entro la realtà razionale è il clima aziendale dell'autenticità. Quest'ultima può far leva sul fatto che per lunghi periodi di tempo sia la mobilità reale che quella metaforica – aspetti fondamentali dell'uguaglianza borghese – apparvero sempre come ingiustizie agli occhi di coloro che faticavano a tenere il passo. Essi percepirono il progresso della società come una condanna: il ricordo indotto dalla loro sofferenza fa fermentare l'autenticità insieme al suo gergo. Le sue bolle fanno scomparire il vero motivo della sofferenza, che consiste in un determinato stato sociale di cose. Infatti le vittime prescelte dell'astio contro la mobilità sono già state condannate nel momento in cui la sfera della circolazione venne fusa con quella della produzione. Solo per questo motivo hanno tanto successo gli sforzi del gergo di trasformare il rancore di chi ha una residenza stabile, di chi è taciturno, in una specie di giudizio morale-metafisico di annientamento su colui che sa parlare: perché questo giudizio, in linea di principio, è già stato pronunciato e in Germania è già stato eseguito su tantissimi; perché l'atteggiamento di chi ha radici genuine sta dalla parte dei vincitori storici. È questa la sostanza della autenticità, la fonte sacra della sua forza. L'esser di poche parole e il non parlare del tutto sono il migliore contrappunto della chiacchiera esistenziale ed esistentiva: l'ordine al quale essa mira ricorre anch'esso all'inespressività dei segni e dei comandi. In felice accordo con i suoi consumatori, il gergo riempie i vuoti creati dalla decomposizione socialmente necessaria del linguaggio. Le persone socialmente modeste hanno pochi conoscenti; esse si sentono a disagio quando si trovano insieme a persone che non conoscono già, e il loro rancore trasforma questo disagio in virtù. Non da ultimo il gergo ricorda qualcosa dei modi bruschi di un portiere di

un hotel di montagna che, rivolgendosi agli ospiti come se fossero intrusi, acquistava così la loro fiducia. Nel frattempo, in relazione alla staticità sociale che sta di nuovo aumentando, sulla parola che una volta si dava un gran da fare per convincere finisce per cadere un riverbero di umanità. Se la filosofia riconducesse quelle esperienze che si depositarono nel gergo nella forma capovolta di essenze decotte e di possibilità d'Essere alla società, da cui ebbero invero origine – se la parola «origine» deve pur significare qualcosa – essa verrebbe allora a capo dell'opposizione di mobilità e stabilità, di mancanza di suolo e autenticità: riconoscerebbe entrambi come momenti della stessa colpevole totalità nella quale commercianti ed eroi hanno bisogno reciproco. Il liberalismo – dal quale nacque l'industria culturale, sulle cui forme di riflessione il gergo dell'autenticità si indigna e una delle quali è esso stesso – fu il progenitore del fascismo, che lo calpestò assieme ai suoi tardi sostenitori. Certo, l'assassinio di ciò che oggi riecheggia nel gergo è incomparabilmente più grave dell'apparenza illusoria di mobilità, il cui principio è incompatibile con quello del potere immediato.

2.

Heidegger non è il matador di questa politica del gergo e cerca anzi di star lontano dalla sua goffaggine. Non c'è dubbio che in *Essere e tempo* Heidegger dà un'importanza centrale al termine «autenticità» [1] e che in questo che è il più noto tra i suoi testi si trovano sparse, con gesti d'autorità inoppugnabile, la maggior parte delle altre sigle, che poi la massa degli autentici imita meccanicamente; l'accordo sul nucleo recondito non lo si può affatto discutere. Né possono essere discussi gli sforzi di Heidegger di mantenere un certo riserbo nei confronti di tutta la fraseologia corrente, che egli può liquidare senza fatica presentandola come un volgare fraintendimento. Ciò nonostante, non appena allenta il voluto autocontrollo, egli ricade nel gergo con una provincialità che non può essere scusata per il fatto di tematizzarsi. Con il titolo *Dall'esperienza del pensare* egli ha pubblicato un volumetto di sentenze. La loro forma è una via di mezzo tra quella poetica e quella del frammento presocratico, il cui carattere sibillino però proviene, almeno in alcuni casi, dalla casualità di una tradizione lacunosa, non certo dalla mania dell'enigmatico. Viene decantato «il pregio delle cose semplici».[2] Heidegger riconduce nella sfera dello spirito la logora ideologia della materia grezza riprendendola dal lavoro artigianale, come se le parole fossero materiale grezzo, per così dire non lavorato. Ma proprio come oggi i prodotti tessili di questo tipo sono mediati dalla loro sistematica opposizione alla produzione di massa, così Heidegger vuole procurare artificialmente alle parole grezze un senso originario. Entro la categoria del semplice gioca un altro elemento specificamente sociale:[3] la rivalutazione delle cose a buon mercato desiderata da un'élite che

declina a testa alta, cosa che è affine a quella *Jugendmusik* che volentieri accompagna il gergo e che da esso si lascia accompagnare. L'arretratezza storica viene riconiata con uguale fervore tanto nel sentimento di una tragedia inevitabile quanto nell'elevato: anche questo risuona nella tacita identificazione dell'arcaico con il genuino. La trivialità delle cose semplici non è però imputabile, come piacerebbe ad Heidegger, alla cecità rispetto ai valori propria del pensiero che ha perduto l'Essere, mentre scomparirebbe in quello che presume di percepire e che si rivelerebbe come la cosa più nobile. Piuttosto essa è, anche nelle parole più elementari, il segno di quel pensiero omologante dal quale Heidegger finge di essersi sottratto; è il segno dell'astrazione. Già nella prima edizione del libro di Bloch sull'utopia si dice che i significati simbolici, che ai suoi occhi sono tracce della luce messianica in un mondo oscurato, non sarebbero affatto i rapporti e le parole elementari come ad esempio «l'anziano, la madre e la morte». Heidegger invece nella pretenziosa *Lettera sull'umanismo* ci fa sentire:

> L'uomo non è il signore dell'esistente. L'uomo è il pastore dell'Essere. In questo «meno» l'uomo non ci rimette niente, ma vi guadagna qualcosa, in quanto perviene nella verità dell'Essere. Guadagna l'essenziale povertà del pastore, la cui dignità consiste nell'essere chiamato dall'Essere stesso a guardia della sua verità. Questa chiamata viene come il gettare da cui si origina l'essere gettato dell'Esserci. L'uomo nella sua essenza storico-ontologica è quell'essente il cui essere, in quanto ex-sistenza, consiste nell'abitare nella vicinanza dell'Essere. L'uomo è il vicino dell'Essere.[4]

Quando al concetto generale si attribuisce quella partecipazione magica all'assoluto che è smentita dalla sua propria concettualità, ne deriva una banalità filosofica.

Pericolo del pensiero sarebbe, a detta di Heidegger, il filosofare.[5] Il pensatore autentico, però, diffidente di una cosa così moderna come la filosofia, scrive: «Quando nell'estate incipiente fioriscono i narcisi isolati nascosti nel prato e la rosa alpina risplende sotto l'acero (...)»[6] oppure: «Quando sui clivi dell'alta valle, su cui passano lente le mandrie, si ode uno scampanio dopo l'altro (...)»[7] E ancora: «Si stendono i boschi | precipitano i ruscelli | le rocce durano nel tempo | la pioggia scroscia | i campi sono in attesa | sgorgano le sorgenti | dimorano i venti | la bene-

dizione si sofferma pensosa.»[8] Il rinnovamento del pensiero per mezzo di un linguaggio obsoleto si conforma a quest'ultimo. L'ideale espresso è l'arcaico: «Ciò che vi è di più antico tra le cose antiche giunge al nostro pensiero da dietro e tuttavia ci viene incontro.»[9] Sembra che stia parlando Jungnickel,[10] ossia la vendetta del mito contro ciò che gli dà la caccia, contro il pensiero che lo denunzia. «Il carattere di poesia del pensiero è ancora nascosto», aggiunge Heidegger, per parare in ogni caso la critica; «dove esso si mostra assomiglia per lungo tempo all'utopia di una comprensione semipoetica».[11] La comprensione semipoetica da cui scaturiscono quelle saggezze assomiglia però meno a questa o a una qualunque altra fallita utopia che all'affermato strapaese tedesco, che certo non è solito guardare di buon occhio all'utopia. Nel Reich di Hitler Heidegger ha rifiutato, il che si può comprendere, una cattedra a Berlino. Egli giustificò questo rifiuto nell'articolo *Perché restiamo in provincia?* Con abile strategia egli indebolisce il rimprovero di provincialismo, conferendogli un significato positivo. In questi termini: «Quando in una notte fonda d'inverno una tempesta di neve infuria con i suoi colpi attorno alla baita e tutto copre e nasconde, allora il tempo è maturo per la filosofia. Il suo domandare deve allora diventare elementare ed essenziale.»[12] Se le domande sono essenziali, lo si può giudicare semmai in base alla risposta, non lo si può anticipare e comunque non certo in base al criterio di una elementarità che ricalca quella degli eventi meteorologici. Essa dice tanto poco sulla verità quanto il suo contrario; Kant e Hegel erano tanto complicati e tanto elementari quanto il contenuto richiedeva loro. Heidegger però presuppone l'esistenza di un'armonia prestabilita tra il contenuto essenziale e il parlottio che rammenta la terra natia. Perciò i toni alla Jungnickel non sono amabili debolezze. Essi devono sopraffare il sospetto che il filosofo possa essere un intellettuale: «E il lavoro filosofico non si svolge come una occupazione singolare di una persona eccentrica. Esso appartiene in pieno al lavoro dei contadini.»[13] Si desidererebbe conoscere perlomeno la loro opinione in merito. Heidegger non ne ha bisogno. Infatti egli siede

con i contadini sulla panca accanto alla stufa durante la pausa serale del lavoro (...) oppure al tavolo nell'angolo del crocifisso e lì noi parliamo appena. Fumiamo silenziosi le nostre pipe (...) L'appartenenza intima del proprio lavoro alla Selva Nera e ai suoi uomini si basa su un insostituibile radicamento secolare nel suolo alemanno-svevo.[14]

È lui stesso a dirlo. Johann Peter Hebel, che proviene dalla stessa regione e che Heidegger vorrebbe avere dalla sua parte, non si è mai richiamato a questo radicamento nel suolo; anzi, in uno dei brani di prosa tra i più belli mai scritti in tedesco a difesa degli ebrei, egli ha mandato i suoi saluti ai venditori ambulanti Scheitele e Nausel.[15] Il radicamento nel suolo, invece, si pavoneggia:

Da poco mi è stata offerta una cattedra a Berlino per la seconda volta. In una tale circostanza lascio la città e mi ritiro nella baita. Ascolto ciò che dicono le montagne, i boschi e le fattorie. Nel frattempo arrivo dal mio vecchio amico, un contadino settantacinquenne. Nel giornale ha letto che sono stato chiamato a Berlino. Cosa ne dirà? Egli poggia lentamente lo sguardo sicuro dei suoi chiari occhi sui miei, tiene la bocca rigidamente chiusa, poggia la sua mano fedele e prudente sulla mia spalla e scuote il capo in modo appena percettibile. Questo significa: inflessibilmente no! [16]

Mentre il filosofo rimprovera ad altri amici del Blubo la propaganda per il *Blubo*,[17] che potrebbe compromettere il proprio monopolio, la sua riflessa irriflessività degenera nella chiacchiera che cerca di accattivarsi l'ambiente agricolo, con il quale egli vuole avere un rapporto familiare. Sia la descrizione del vecchio contadino, che l'elogio di quel mutismo riscontrato dal filosofo non solo nei suoi contadini ma anche in se stesso, ricordano i cliché più stinti dello strapaese alla Frenssen. I contributi apportati alla conoscenza del mondo contadino da una letteratura che non fa coro agli istinti ammuffiti del *Kitsch* tedesco piccolo borghese – in modo particolare quelli del realismo francese dal tardo Balzac sino a Maupassant – vengono ignorati, quantunque accessibili in traduzione anche a un presocratico. I piccoli contadini devono la loro sopravvivenza soltanto ai liberi doni di quella società dello scambio, alla quale le loro proprietà terriere riescono a sottrarsi solo in apparenza; rispetto allo scambio i contadini hanno di meglio solo una cosa ancora peggiore, lo sfruttamento immediato della famiglia, senza

il quale farebbero bancarotta: lo svuotamento di questa realtà, la crisi cronica delle piccole aziende contadine, ha la sua eco nel vuoto del gergo. Le integrazioni che vengono loro corrisposte sono la ragion d'essere di ciò che le parole primordiali del gergo integrano rispetto a quanto esse significano. Al pari dei meno eminenti portavoce dell'autenticità Heidegger nutre il rancore dell'interiorità, di cui egli da filosofo si avvede per un attimo, riflettendo sulla critica che Hegel mosse ad essa.[18] Chi a causa della forma del suo lavoro è costretto a stare sempre nello stesso luogo fa volentieri di necessità virtù e cerca di convincere sé e gli altri di essere legato a realtà superiori. A rafforzare questa convinzione nel contadino, che è in costante rischio d'insolvenza, sono le cattive esperienze da lui fatte con i grossisti. L'odio di chi in società si mostra impacciato, di chi viene forse persino escluso da essa, contro chi ha invece dei modi forbiti e socievoli e viene perciò visto dall'altro come una persona che si dà arie, si unisce all'ostilità nei confronti dei mediatori, dal commerciante di bestiame sino ai giornalisti. I mestieri stabili, che sono anch'essi una fase dello sviluppo sociale, vengono usati normativamente da Heidegger ancora nel 1956 in nome di una falsa eternità dei rapporti agrari: «L'uomo tenta invano con il suo pianificare di dare un ordine al pianeta, se egli non è integrato nella parola che il sentiero di campagna gli rivolge.»[19] Il Nordamerica non ha sentieri di campagna, nemmeno paesi. La filosofia che disdegna di essere tale, per sottolineare la propria diversità altrimenti inesistente rispetto alla filosofia stessa, ha bisogno a prova della sua originarietà di questo simbolo contadino di sesta mano. Certo la concezione di Lessing, secondo cui chi esercita una critica estetica non è tenuto a far meglio, vale oggi come ai suoi tempi. Per la *Drammaturgia amburghese* e la teoria filosofica non è necessario usare due pesi e due misure: l'autoconsapevolezza dei suoi limiti non la obbliga a darsi alla poesia autentica. Ma la teoria filosofica deve avere anche la forza di impedire che il pensatore produca merce estetica dozzinale; altrimenti questa diviene un argomento contro una filosofia che assume una posa di disprezzo verso l'argomentare, considerandolo sviante. Il suo nobile filisteismo confluisce nel gergo dell'autenticità.

Come accade nel gergo, anche in Heidegger il radicamento nel suolo può convincersi su un piano linguistico della sua falsità, non appena egli per una volta viene al concreto. Egli utilizza la contrapposizione tra isolamento e solitudine.

Gli abitanti delle città si meravigliano spesso del lungo e monotono isolamento dei contadini tra le montagne. Invece non si tratta di isolamento, ma di solitudine. Nelle grandi città l'uomo può facilmente essere così isolato come non potrebbe esserlo altrove. Ma egli là non può avere mai la solitudine. Infatti la solitudine ha la potenza originaria di non isolarci, ma di gettare l'intero Esserci nella vicinanza aperta dell'essenza di tutte le cose.[20]

Indipendentemente dal suo contenuto, il linguaggio che Heidegger chiama a testimone non conosce questa distinzione nel senso da lui affermato. Il monologo dell'*Elettra* di Hofmannstahl, che certo se ne intende di tali *nuances*, incomincia così: «isolata, del tutto isolata». La *condition humaine* dell'eroina però, se è qualcosa, è quell'estremo essere rigettato su di sé al quale Heidegger, in certa misura ottimista, attribuisce la capacità di condurre «nella vicinanza aperta dell'essenza di tutte le cose», mentre situazioni del genere cagionano perlomeno nella stessa misura angustia ossessiva e immiserimento. Al contrario il linguaggio, contro Heidegger, deciderà piuttosto che nelle grandi città o nelle feste si è soli, ma non si può essere *isolati*. In ogni caso l'uso odierno di questi termini non è univoco. Una filosofia che mena tanto vanto del suo saper stare in ascolto si rende sorda alle parole, mentre la sua enfasi induce a credere che essa, copertura dell'arbitrio, aderisca alle parole. I suoni linguistici originali di Heidegger, come la maggior parte di essi, sono scimmiottature. Un sesto senso linguistico più fine del suo non riuscirebbe comunque a fare quel che a lui non riuscì. Ogni sforzo di questo tipo ha i suoi limiti logico-linguistici nel carattere occasionale presente anche nelle parole più esatte. I significati propri delle parole hanno un peso considerevole, che tuttavia non esaurisce il loro senso dal momento che queste vengono coinvolte dal contesto. Ciò è sottovalutato, a maggior gloria della scienza, da ogni pura analisi del significato, già da quella di Husserl e ancor più da quella di Heidegger, che si reputa molto al di sopra della scienza. Soddisfa ciò che il linguaggio richiede solo chi si accerta del rapporto di esso con le singole

parole nelle loro configurazioni. Come l'ipostasi del puro momento di significato minaccia di trapassare in arbitrio, così la fede nel predominio del momento configurativo rischia di trasformarsi nel falsamente funzionale, nel meramente comunicativo, nel disprezzo dell'aspetto oggettivo delle parole. In un linguaggio che valga qualcosa, entrambi i momenti si mediano.

La presunta vita «integra»[21] contrapposta a quella lesa – sulla cui coscienza socializzata, il *malaise*, il gergo specula – viene paragonata, attraverso la sua forma linguistica tradizionale e prescindendo da ogni riflessione sociale, ai rapporti agrari o quanto meno alla forma più elementare di economia mercantile: a una realtà indivisa, protettivamente chiusa, che scorre secondo stabili ritmi e con ininterrotta continuità. L'ambito di questa associazione non è che un cascame di romanticismo trasferito senza esitare nella situazione presente, con cui è in una contraddizione più aspra che mai. Per questo le categorie del gergo vengono presentate di preferenza non come se fossero tratte da situazioni sociali sorte nel tempo e destinate a tramontare, ma come se si addicessero all'essenza stessa dell'uomo quale sua inalienabile possibilità. L'uomo è l'ideologia mediante cui viene spodestato l'uomo stesso. In quelle categorie che richiamano rapporti sociali in certa misura naturali, nei quali le istituzioni dello scambio non avrebbero ancora tutto il potere sulle relazioni tra gli uomini, si legge tra le righe che il loro nucleo, l'uomo, sarebbe immediatamente presente negli uomini contemporanei e che il suo archetipo potrebbe essere realizzato. Forme passate di socializzazione, anteriori alla divisione del lavoro, vengono rese surrettiziamente eterne. Il loro riverbero ricade su situazioni che sono state sacrificate al progredire della razionalizzazione e al cospetto delle quali quelle antecedenti appaiono come le più umane. Ciò che gli autentici di grado inferiore chiamano con gusto[22] «immagine dell'uomo», viene posto da essi in una zona nella quale non si può più domandare da dove sorsero quelle situazioni; cosa fu fatto con il passaggio alla vita sedentaria a coloro che erano finiti sotto il giogo, e anche a coloro ai quali non era più permesso vagare; se la situazione indivisa, torpida e piena di costrizione al tempo stesso, non covò e meritò essa stessa la sua fine. Parlare dell'uomo riscuote consensi non solo quando se ne parla nello spirito di case con tetto spiovente e travi di

legno, ma anche grazie a quel più attuale atteggiamento di radicalità che asporterebbe le mere ricoperture per poi riflettere sulla nuda essenza che si nasconde sotto tutti i rivestimenti culturali. Poiché però ne andrebbe dell'«uomo» e – cosa che tornerebbe a vantaggio degli uomini – non di situazioni fatte da loro e irrigiditesi contro di loro, si è esonerati dalla critica di esse, come se una critica che sia legata al proprio tempo come il suo oggetto fosse troppo piatta. Il motivo della kantiana *Idea di una storia universale dal punto di vista cosmopolitico*, secondo cui solo passando attraverso l'antagonismo, in conseguenza della sua coercizione particolare e non dell'idea pura, si può produrre una condizione degna dell'uomo, è completamente rimosso. Per questo motivo i discorsi sull'«uomo» sono così indegni: perché preparano ciò che vi è di più vero per la falsità più falsa. L'accento posto sugli esistenziali dell'uomo, nei quali il pensiero stanco e stufo di se stesso si illude di avere in mano la concretezza che ha perduto con la propria trasformazione in metodo, distoglie solo dal pensare quanto poco appunto tutto dipenda dall'uomo condannato ad essere piccola appendice. La stessa espressione «uomo» ha mutato storicamente il suo valore. Nella letteratura espressionistica del periodo della prima guerra mondiale, la sua importanza storica aveva ancora origine dalla protesta contro la manifesta disumanità che per il massacro materiale aveva inventato il «materiale umano». La reificazione di lunga data della società borghese, che nelle grandi epoche si realizza compiutamente e che si chiama «impiego di uomini», diviene allora tangibile e con essa, polemicamente, anche il suo rovescio. La frase «l'uomo è buono» era falsa, ma quantomeno non aveva bisogno di alcuna *sauce* antropologico-metafisica. Comunque l'«oh, uomo!» espressionista, manifesto contro ciò che è un'usurpazione di quanto è stato fatto solo dagli uomini, aveva già la tendenza a trascurare la loro violenza. L'infantilismo immacolato dell'umanità universale, come potrebbe dimostrarsi negli scritti di Franz Werfel, si macchia di ciò contro cui si oppone. Invece il gergo ha un'immagine dell'uomo che è la svendita pure di quel disinibito «oh, uomo!» e la sua verità negativa. Per caratterizzare il mutamento di funzione dell'espressione «uomo» sono sufficienti due titoli, che si assomigliano. Nel periodo della rivoluzione tedesca di novem-

bre comparve un libro del pacifista Ludwig Rubiner: *L'uomo al centro*; negli anni cinquanta ne apparve un altro: *L'uomo al centro della fabbrica*. Grazie alla sua astrattezza il concetto di uomo può essere spruzzato come un lubrificante nello stesso macchinario a cui una volta voleva dare l'assalto. Il suo pathos ormai svanito riecheggia nell'ideologia secondo cui la fabbrica, al cui servizio gli uomini devono porsi, esiste in loro funzione. In realtà si vuole che l'organizzazione del lavoro si occupi dei lavoratori, affinché la loro produttività aumenti. Tuttavia l'esortazione retorica ad aver cura dell'«uomo» non sarebbe così seducente come Elsie, la beata mucca della pubblicità americana, se non poggiasse sul presentimento che in ultima analisi persino gli strapotenti rapporti sono fatti effettivamente dagli uomini e che essi possono abolirli. Il loro strapotere ha, come quello mitico, anche qualcosa di feticistico e di apparente. Se però l'essere in sé delle istituzioni, che rispecchia i rapporti umani pietrificati, è solo apparente, è altrettanto reale il dominio di questa apparenza sugli uomini. Ciò degrada a menzogna il riferimento all'inalienabile e da tempo alienata essenza dell'uomo. Non fu «l'uomo» a creare le istituzioni, ma determinati uomini in una determinata costellazione con la natura e tra di loro: la natura impose loro le istituzioni proprio come essi inconsapevolmente le edificarono. Tutto ciò fu formulato incisivamente durante il *Vormärz*,[23] in particolare da Marx contro l'antropologia di Feuerbach e contro i giovani hegeliani. Apparenza e necessità sono entrambi momenti del mondo delle merci; non appena la conoscenza ne isola uno, fallisce. Chi accetta il mondo delle merci come quell'in sé ch'esso pretende di essere viene ingannato dai meccanismi analizzati da Marx nel capitolo sul feticismo; chi invece non si cura di quello in sé, del valore di scambio, considerandolo una mera finzione, accondiscende all'ideologia dell'umanità universale e si aggrappa a forme immediate di convivenza sociale storicamente irriproducibili, ammesso che siano mai esistite. Dopo che il capitalismo perse la spregiudicatezza dell'autoaffermazione teorica, i suoi avvocati presentano ciò che è fatto dall'uomo con categorie della vita spontanea, come se esse valessero qui ed ora. Il gergo glissa di proposito su tutto ciò, forse persino orgoglioso

di non aver memoria della storia, come se questa smemoratezza fosse già l'immediatezza umana.

Esso riceve le voci angeliche con le quali registra la parola «uomo» dalla dottrina della creazione dell'uomo a immagine di Dio. Il suono di tale parola è tanto più inconfutabile e suadente, quanto maggiore è l'accuratezza con cui essa si isola dalla sua origine teologica. Vi è in ciò qualcosa che rinvia ad un fenomeno linguistico di quello *Jugendstil* che grazie al gergo ha avuto un consumo di massa; l'anello storico-spirituale di congiunzione tra lo *Jugendstil* e il gergo fu la *Jugendbewegung*. Hauptmann scelse per uno dei suoi drammi il titolo *Uomini solitari*; in un romanzo della Reventlow viene preso in giro un professore della *bohème* da ballo in maschera di Monaco attorno al 1910 che dice di ogni conoscente, a cui dà il visto per entrare nella *bohème* di Schwabing, che è un uomo meraviglioso. Affine a questo è il gesto di quegli attori della prima fase di Reinhardt che poggiando la mano sul petto sgranavano gli occhi, mettendo in scena innanzitutto se stessi. Una volta che l'archetipo teologico fu abbattuto, la trascendenza, che nelle grandi religioni era separata dalla raffigurazione per mezzo di potenti tabù – «tu non devi farti alcuna immagine» –, viene trasferita nella raffigurazione stessa; la si fa passare per meravigliosa perché non v'è più alcuna meraviglia. Tutta la concretezza dell'autenticità ha qui il suo arcano: quella dell'ente in quanto *imago* di se stesso. Mentre non v'è più niente di fronte al quale l'uomo meraviglioso, che sarebbe tale per il solo fatto di essere uomo, deve inchinarsi, il gergo si atteggia al contrario come un tempo l'uomo era tenuto a comportarsi davanti alla divinità. Esso mira a un'umiltà indiscussa e senza termine di riferimento, che sarebbe in se stessa virtù umana. Da sempre essa andò d'accordo con la presunzione del soggetto che pone se stesso. Il nascondimento di ciò a cui l'umiltà si rivolge è già di per sé un invito a festeggiare. Da molto tempo ciò era riposto nel concetto di venerazione, persino in quello goethiano. Jaspers la raccomanda espressamente qualunque sia la realtà da venerare, condanna la sua assenza e facilmente trova come passare al culto degli eroi, senza che lo spaventino le tracce di Carlyle:

Guardando ai personaggi storici nei quali si è realizzata la grandezza dell'uomo, la forza della venerazione fissa il criterio di quel che l'uomo

è e di ciò di cui è capace. Essa non permette che venga infranto ciò che vide. È fedele a ciò che agiva sotto forma di tradizione durante il suo sviluppo. Coglie l'origine del suo essere in quelle particolari persone all'ombra delle quali prese consapevolezza. Lo conserva ancora sotto forma di continuo rispetto dei morti. Ad essa resta presente tramite il ricordo, nella forma di un'esigenza assoluta, ciò che nel mondo non ha più realtà alcuna.[24]

– Nel gergo però la parola «uomo», nonostante il culto dei personaggi storici e della grandezza in sé, a differenza dell'idealismo, non confida più nella dignità dell'uomo. Al posto della dignità l'uomo avrebbe quale sostanza, com'è poi tematizzato dai relativi filosofi, la sua impotenza e la sua nullità a cui, nella società attuale, di fatto si avvicina sempre più. Questa condizione storica viene trasposta nell'essenza pura dell'uomo; viene affermata ed eternizzata al tempo stesso. Di conseguenza il gergo sottrae al concetto dell'uomo, che sarebbe eminente grazie alla sua nullità, proprio quei tratti che implicavano, in tutto l'illuminismo e anche nel primo idealismo tedesco, la critica di quelle situazioni nelle quali l'anima viene privata del suo diritto divino.[25] Il gergo è in combutta con un concetto dell'uomo dal quale ogni richiamo al diritto di natura è cancellato, sebbene l'uomo stesso nel gergo, in quanto invariante, divenga una sorta di soprannaturale categoria di natura. La teologia contrapponeva all'insopportabile caducità dell'uomo nella vita falsa e inappagata la speranza della vita eterna. Questa scompare nella lode della caducità come assoluto, alla quale certo già Hegel acconsentì. Dolore, male e morte sarebbero, come dice il gergo, da «accettare»: non da cambiare. Al pubblico viene insegnato il difficile gioco d'equilibrio di aggiustarsi il nulla come se fosse l'Essere; di onorare la miseria evitabile, o quanto meno riducibile, come la cosa più umana dell'immagine dell'uomo; di rispettare l'autorità come tale a causa dell'innata insufficienza umana. Sebbene solo raramente si definisca ancora come voluta da Dio, l'autorità mantiene i simboli di sovranità che una volta prese in prestito da Dio Padre. Poiché però non ha più altra legittimazione che non sia la sua cieca e impenetrabile esistenza, diviene radicalmente cattiva. Questo è ciò che il gesto universalmente umano del linguaggio e lo stato totalitario hanno in comune. Per l'uno come per l'altro i soggetti sono, nel doppio senso di «uguale», uguali

al cospetto del potere assoluto. Hjalmar Schacht[26] riconobbe una volta al Terzo Reich di essere la vera democrazia, dal momento che poteva presentare una maggioranza così considerevole da non aver quasi bisogno di falsificare le cifre elettorali. In ciò gli dà ragione la visione temporaneamente più innocua che il gergo ha dell'immagine dell'uomo. Secondo questa immagine, tutti gli uomini sarebbero uguali tra loro nell'impotenza forte dell'Essere. Esser uomo diviene la forma più generale e più vuota del privilegio, in rigorosa conformità a una coscienza che non tollera più alcun privilegio e che tuttavia è completamente in suo potere. Una simile umanità universale – deformazione (*Fratze*) dell'uguaglianza di ciò che ha sembianze umane – è una ideologia per questo motivo: perché nasconde nell'uomo le differenze persistenti del potere sociale, quelle di fame e di opulenza, di spirito e di remissiva debolezza spirituale. Con casta commozione è permesso invocare l'uomo che è nell'uomo, senza che questo costi qualcosa ad alcuno; chi però si oppone all'appello si rimette agli amministratori del gergo come persona disumana e, in caso di bisogno, può essere gettato davanti alle loro vittime perché ne facciano bottino: egli, non il potere, sarebbe il temerario che getta nel fango la loro dignità umana. Con l'aiuto del gergo ogni attività a interesse privato può mascherarsi come se fosse di interesse pubblico, come servizio per l'uomo, senza che si faccia sul serio qualcosa contro la miseria e l'indigenza degli uomini. Il fatto però che l'umanità autolegittimata all'interno dell'universale condizione disumana non faccia altro che rafforzare quest'ultima è necessariamente nascosto a chi, qui e ora, è indigente. Il gergo raddoppia il velo: il soddisfacimento sostitutivo e la consolazione offerti agli uomini dal gergo e dal suo mondo sono tarati sulla loro deformata richiesta di ciò di cui vengono defraudati.

La retorica su «l'uomo» distorce non soltanto il suo rapporto con la società, ma anche il contenuto pensato sotto il suo concetto. Non le interessa la decomposizione del soggetto in funzioni reciprocamente separate, che è reale e non revocabile con il solo spirito. Già la cosiddetta psicologia di Platone esprime l'interiorizzazione della divisione sociale del lavoro. Ogni *ressort* all'interno della persona, una volta che sia rigidamente delimitato, nega il principio della persona stessa: essa diviene la

somma delle sue funzioni. Contro di ciò essa può tanto meno difendersi, quanto più rimase fragile la sua unità conquistata a fatica. Le sue diverse sezioni, separatesi sotto la legge della autoconservazione, si consolidano a tal punto che nessuna vive più autonomamente e che da esse non si può più ricomporre vita alcuna: esse si rivoltano contro il Sé che sono chiamate a servire.[27] La vita, nella misura in cui ancora è tale, mostra la falsità di tale divisione, che nel linguaggio corrente è nota come quella tra pensare, sentire e volere. Nessun pensiero sarebbe davvero un pensiero, sarebbe più di una tautologia, se non volesse anche qualcosa; nessun sentimento e nessuna volontà sarebbe più di un'emozione effimera senza un elemento di conoscenza. Senza fatica il gergo può indicare quel che in tale ripartizione non quadra: è riuscito infatti a inghiottire il termine facilmente digeribile «estraneazione», ben lieto di concedere che il giovane Marx era profondo, pur di sfuggire al critico della economia politica. Ciò che qui si perde di vista è la violenza reale della scissione del soggetto; senza farlo notare si rimprovera il pensiero che la testimonia. Il trionfo ripetuto a sazietà sulla psicologia meccanicista del secolo XIX approfitta delle vedute della *Gestalttheorie*, anch'esse ormai non proprio recenti, come pretesto per non dover trattare ciò che si sente come una ferita; un progresso della scienza, al quale altrimenti non si dà molta importanza e che proprio qui non ebbe luogo, dispenserebbe da ciò. Essi scansano Freud, esaltandosi senza motivo di essere più moderni di lui. Alle tiritere sull'uomo intero radicato nell'Essere la psicoanalisi dà momentaneamente risposte ancor oggi attuali. Nessun elevamento del concetto di uomo può qualcosa contro il suo abbassamento di fatto a fascio di funzioni, ma solo il cambiamento delle condizioni che portarono in questa situazione e che si riproducono incessantemente in forma ampliata. Se invece di ciò si prescinde, con l'aiuto della formula magica «Esserci», dalla società e dalla psicologia degli individui reali da essa dipendente e si insiste sul mutamento dell'uomo «astratto» in senso hegeliano, si tirano solo le redini; non si ottiene l'elevamento, ma la prosecuzione di una vecchia ideologia repressiva. Colpendo la psicoanalisi, essi intendono in realtà colpire l'istinto, la cui degradazione viene fatta propria dalla loro morale senza riflettere. Jaspers scrive:

L'esclusività nell'amore dei sessi lega due persone incondizionatamente per tutto il futuro. Essa si radica immotivatamente nella decisione che legò il Sé a questa fedeltà nell'istante in cui prese autenticamente coscienza per mezzo dell'altro. Il fatto negativo di vietarsi una vita sessuale poligama è la conseguenza di un fatto positivo, che è vero come amore attuale solo se include l'intera vita; il fatto negativo di non sprecarsi è la conseguenza della disponibilità senza compromessi a questa fedeltà in un possibile esser se stesso autentico. Senza limitazione dell'erotismo non vi è alcun esser se stesso autentico; l'erotismo però viene umanamente soddisfatto solo attraverso l'esclusività di un vincolo incondizionato.[28]

Bindung (vincolo) è il vocabolo corrente per la pretesa di moralità. Il suo nome salda a Heidegger e a Jaspers i trattatelli di scarso valore. In un primo tempo si voleva fare del purismo linguistico; gli insegnanti patriottici continuavano a ripetere che in tedesco la religione si chiama *Bindung*. Ma non fu solo un esasperato purismo linguistico a dare cittadinanza ai vincoli. La parola di origine straniera *Religion* imponeva di sottomettersi a qualcosa di determinato, la rivelazione cristiana o la legge divina degli ebrei. Nella parola «vincolo» di nuovo conio quest'aspetto non è più percepibile. Mentre apparentemente l'espressione tedesca fa rinascere la concretezza sensibile che era stata cancellata nella parola d'origine straniera, il «con-che» del vincolo al cospetto della sua vernice luminosa cade nell'ombra. In sua vece viene lustrato il dato di fatto del vincolo come tale. Il suo concetto conserva quell'autorità di cui dissecca la fonte. Né si può dire che il contenuto sia migliore della parola: i vincoli vengono offerti non per la loro propria verità, ma come medicine contro il nichilismo, come già accadde nella generazione precedente a quei valori che oggi si aggirano di nuovo larvatamente. Essi vengono attribuiti all'igiene mentale e minano perciò la trascendenza che essi prescrivono; la campagna iniziata dal gergo colleziona una vittoria di Pirro dopo l'altra. La genuinità comunque dubbia del bisogno e della fede deve superare se stessa, facendosi criterio di ciò che è oggetto di aneliti e di fede, e diviene non genuina; per questo nessuno senza fare ideologia può riempirsi la bocca con la parola «genuinità» che ancora in Nietzsche è antideologica. Nel gergo invece essa emerge dal mormorio senza fine di una liturgia dell'interiorità. Come un cenciaiolo, il gergo si appropria degli ul-

timi sentimenti in rivolta del soggetto, che declinando è rigettato su se stesso, per smerciarli. La protesta del soggetto vivente contro il fatto d'essere condannato in genere a un ruolo – la teoria americana dei ruoli è tanto apprezzata, perché dilata questo fatto sino a farne la struttura della società in generale – viene neutralizzata: il potere, di fronte al quale il soggetto scappa nella sua caverna, non potrebbe nulla contro di lui. Non da ultimo il gergo è sacro come linguaggio di un regno invisibile, che esiste soltanto nella ostinata follia degli *Stillen im Lande*.[29] Il fatto del non disperdersi – oggi nei consumi – viene staccato dal suo contesto sociale e reinterpretato come una realtà essenziale, laddove è invece soltanto la negazione di una realtà difettiva. I piccoli borghesi si sorvegliano reciprocamente. Il disperdersi, conseguenza del comportamento consumistico, sarebbe un male originario, mentre la coscienza fu espropriata già prima nella sfera della produzione che fa dei soggetti degli esseri distratti. Heidegger descrive lo stato autentico mettendolo in contrasto con lo stato di distrazione:

Il Sé dell'Esserci quotidiano è il Si-stesso, che va nettamente distinto dal Se-stesso autentico, cioè posseduto in modo proprio. L'Esserci è ogni volta, in quanto Si-stesso, disperso nel Si e deve ancora trovarsi. Questa distrazione caratterizza il «soggetto» di quel modo d'essere che noi chiamammo il prendersi cura immedesimato con il mondo che si incontra immediatamente.[30]

Del nesso, annotato perlomeno a partire da Georg Simmel e avvertito già da Baudelaire, tra la distrazione e la metropoli del capitalismo avanzato, egli non si dà pensiero. Ma ciò che resta presso se stesso, come il suo Esserci autentico, non si immiserisce meno di ciò che si dissolve nel fluire delle situazioni. Hegel e Goethe esperirono e criticarono l'interiorità come mero momento: essa è tanto condizione della coscienza retta, quanto qualcosa che deve essere tolto da questa a causa della sua limitatezza. Il ricordo di quella critica fu rimosso da quando la barbarie procurò con maggior vigore ciò che lo spirito un tempo chiedeva allo spirito. La conciliazione di interno ed esterno, in cui sperava ancora la filosofia hegeliana, fu rinviata *sine die* e raccomandare l'alienazione divenne cosa superflua, dopo che essa domina comunque come legge delle persone feli-

cemente estroverse. Ma al tempo stesso diviene sempre più insopportabile la coscienza della lacerazione (*Riß*), che pian piano trasforma l'autocoscienza in autoinganno. L'adattamento totale ha bisogno di quest'ultimo per convincersi bene. L'ideologia può riallacciarsi al fatto che la crescente impotenza del soggetto, la sua secolarizzazione, significò al tempo stesso perdere mondo e oggettività. A ragione una delle prime filosofie originali posthegeliane, quella di Kierkegaard, è stata definita come una filosofia dell'interiorità, e infatti proprio essa si è sbarazzata bruscamente del motivo della conciliazione intramondana reale. La riflessione sull'interiorità, il suo autoporsi, ma anche alcuni tratti della sua ascesa, rimandano alla sua eliminazione reale. Il gergo mise in circolazione molte categorie dell'interiorità e ha contribuito, per mezzo di tale contraddizione, alla distruzione di essa. La storia della interiorità dopo il fallimento della rivoluzione borghese in Germania fu sin dal primo giorno anche la storia della sua caduta. Quanto meno il soggetto per sé essente può qualcosa e quanto più ciò che una volta, con autocoscienza, si dichiarava interiorità si atrofizza diventando un punto astratto, tanto più l'interiorità è tentata di autoproclamarsi e di gettarsi sul mercato, di fronte al quale si ritrae indietro. In quanto termine tecnico essa diventa un valore e una proprietà in cui si trincera; viene presa alle spalle dall'oggettivazione, ossia da quel mondo «estetico» del mero spettatore aborrito da Kierkegaard, la cui controparte sarebbe l'interiorità esistentiva. Ciò che non vuole minimamente macchiarsi di reificazione diviene, come qualità fissa incollata al soggetto, un oggetto di secondo grado, in ultima analisi un articolo di massa del tipo delle massime consolatrici rilkiane, da «i mendicanti possono dirti fratello e tu puoi essere tuttavia un re» sino alla malfamata povertà, il grande splendore interiore. I filosofi che testimoniarono l'infelice stato della coscienza per sé essente, Hegel e ancora Kierkegaard, in accordo con la tradizione protestante, riconobbero l'interiorità essenzialmente nell'autonegazione del soggetto, nel pentimento. Gli eredi, che con un gioco di prestigio trasformarono la coscienza infelice in quella felicemente non dialettica, conservano di essa ancora soltanto l'ottusa autogiustificazione, fiutata da Hegel più di cento anni prima del fascismo. Essi ripuliscono l'interiorità proprio di ciò che ne costituirebbe la verità:

l'autoriflessione (*Selbstbesinnung*), in cui l'Io comprende di essere parte del mondo, al di sopra del quale si pone e al quale proprio perciò soggiace. L'interiorità irrigidita d'oggigiorno idolatra la propria purezza che si presume macchiata dall'ontico: almeno in tal misura l'impostazione originaria dell'ontologia contemporanea coincide con il culto dell'interiorità, la cui fuga davanti al corso del mondo è anche una fuga davanti al contenuto empirico della stessa soggettività. Kant, che da parte sua era ancora illuministicamente contrario al concetto di «interno»,[31] considerava il soggetto empirico, di cui tratta la psicologia, come una cosa tra le cose e lo aveva perciò sussunto sotto la causalità, distinguendolo dal soggetto trascendentale. A ciò fa seguito, con accento rovesciato, il pathos degli interiori. Essi si compiacciono di disprezzare la psicologia, senza tuttavia sacrificare, come Kant, il presunto punto fermo trovato nel singolo uomo all'universalità trascendentale; essi intascano per così dire il profitto da entrambi. Il fatto che il soggetto attraverso le sue determinazioni psicologiche divenga un momento della esteriorità rafforza i tabù ostili all'istinto propri degli interiori. Questi tabù si sfogano in particolare nei libri di Jaspers.[32] Ma nel divieto del soddisfacimento reale, nella sua retroversione in quello puramente interiore del Sé per mezzo del Sé, concordano tutti; anche il primo Heidegger annovera con disprezzo la «capacità di godere» tra le categorie del non autentico;[33] in *Essere e tempo* riconosce, concordando con Jaspers, che la sua *Psicologia delle visioni del mondo* non è affatto una psicologia.[34] L'abitudine non meno ripugnante del linguaggio psicoanalitico di inculcare nella clientela la capacità di godere come tale, senza prestare attenzione a ciò che deve essere goduto, viene semplicemente capovolta. Se però non è lecito che l'interiorità sia un ente oppure una qualsiasi universalità del soggetto, essa diviene allora una grandezza immaginaria (*imaginäre Größe*). Se si espelle dal soggetto un ente qualsiasi, sia pure quello psichico, ciò che resta non è meno astratto del soggetto trascendentale, rispetto al quale l'interiorità individuale in quanto Esserci immagina di avere molte cose in più. Che nei testi classici dell'esistenzialismo, come la kierkegaardiana *Malattia mortale*, l'esistenza divenga un rapporto che si pone in relazione a se stesso, sotto il quale non si può pensare più nulla; che essa divenga per

così dire il momento assolutizzato di una mediazione che non tiene in alcun conto il mediato, condanna al suo sorgere ogni filosofia della interiorità. Nel gergo, di essa resta infine solo l'aspetto più esteriore: il reputarsi migliori proprio di coloro che hanno eletto se stessi; una pretesa di persone che si ritengono benedette per il fatto di essere proprio quel che sono. Facilmente questa pretesa può capovolgersi nella pretesa di essere élite o nella disponibilità a farsi rimorchiare da esse, che poi fanno presto a dare un calcio alla interiorità. Sintomo del mutamento dell'interiorità è la convinzione di numerosissime persone di appartenere a una famiglia eccellente. Il gergo dell'autenticità, che vende l'uguaglianza di ciascun individuo con se stesso come cosa elevata, progetta la formula di scambio di quell'interiorità che si illude di non essere scambiabile; infatti ciascun individuo è uguale a se stesso in quanto singolarità biologica. Questo è ciò che resta, una volta detratte dall'anima immortale sia l'anima che l'immortalità.

La totalità dell'apparenza di immediatezza, che culmina nell'interiorità divenuta mero esemplare, rende estremamente difficile, a coloro che vengono continuamente inondati dal gergo, vedere dietro questa apparenza. Nella sua originarietà di seconda mano essi trovano effettivamente una specie di contatto, paragonabile alla sensazione che nella *Volksgemeinschaft*[35] messa in atto dal nazionalsocialismo si provvederebbe per ciascun camerata e che nessuno verrebbe dimenticato: permanente soccorso invernale metafisico. La base sociale di questa apparenza è data dal fatto che molte istanze di mediazione dell'economia di mercato, che rafforzavano la coscienza dell'estraneità, sono state tolte di mezzo passando alla economia di piano e che il tragitto tra la totalità e il soggetto atomizzato è stato ridotto a tal punto che essi sembrano vicini tra loro. Parallelamente a ciò si è sviluppato il progresso tecnico dei mezzi di comunicazione. Questi, soprattutto radio e televisione, raggiungono la gente senza che si notino le numerose intermediazioni tecniche; la voce dell'annunciatore risuona tra le pareti domestiche come se egli fosse davvero presente e conoscesse tutti. Il suo linguaggio artificiale tecnicamente e psicologicamente studiato – ne è modello l'«a risentirci» di tono disgustosamente confidenziale – è della stessa specie del gergo dell'autenticità. La parola chiave di tutto

ciò è «incontro». «Il libro su Gesù di cui si presenta un'edizione rielaborata è di un genere del tutto insolito. Esso non vuole essere una biografia, una "vita di Gesù" nel solito significato, ma vuole guidare a un incontro esistentivo con Gesù.»[36] Gottfried Keller, in quanto poeta lirico guardato dall'alto in basso dagli apostoli dell'affettività,[37] scrisse una poesia intitolata *Incontro*, di una sprovvedutezza incredibile. Il poeta trova per caso nel bosco colei «che è l'unico desiderio del mio cuore | bianco vestita con cappello e fazzoletto | trasfigurata da aureo splendore. | Ella era sola; eppure la salutai | appena intimorito proseguendo oltre, | perché io mai lei così solenne, | così bella e silenziosa avevo visto». La luce fosca è quella della tristezza ed è da essa che la parola «incontro» riceve la sua forza. In essa però si concentra il sentimento violento e inesprimibile in modo immediato del distacco, solo perché non denota altro che, nel senso stretto di «in-contro», il contenuto reale, cioè la circostanza che i due si trovarono per caso. Ciò che il gergo perpetrò con la parola «incontro» e per cui non vi potrà mai essere riparazione alcuna offende la poesia di Keller più di quanto una fabbrica possa mai offendere il paesaggio. La parola «incontro» viene estraniata dal suo reale contenuto letterale e può essere sfruttata per fini pratici dopo averlo idealizzato. In una società in cui virtualmente la stessa circostanza casuale che le persone facciano reciproca conoscenza – cosa che una volta si chiamava semplicemente «vita» – si riduce sempre di più e in cui essa, laddove ancora si conserva, è già pianificata come una cosa da tollerare, gli incontri alla Keller sono quasi scomparsi, vi sono tutt'al più appuntamenti telefonici. Ma è proprio per questo motivo che l'incontro viene decantato e il linguaggio ricopre di vernice luminosa i contatti organizzati: perché la luce si è spenta. In questo contesto il linguaggio fa il gesto, utilizzato dai dittatori, del porsi faccia a faccia. Chi fissa gli occhi di qualcuno desidera ipnotizzarlo, avere potere su di lui, e implicitamente chiede minaccioso: mi sei anche fedele? non sei un traditore? un Giuda? Un'interpretazione psicologica del gergo potrà scoprire in questo gesto linguistico un inconscio transfert omosessuale e in questo modo spiegare anche l'accalorato rifiuto della psicoanalisi da parte dei patriarchi del gergo. Lo sguardo maniaco di chi vuole imporre il proprio sguardo è simile al pregiu-

dizio razzista: vuole una comunità di congiurati, il «noi siamo della stessa razza»; rafforza l'endogamia. Persino il desiderio ardente di assolvere la parola «incontro» e di riabilitarla facendone un uso rigoroso diventerebbe, per via dell'inevitabile accordo con la purezza e l'originarietà, parte del gergo, da cui desidera tirarsi fuori. – Ciò che fu fatto all'incontro soddisfa un bisogno specifico. Quegli incontri che essendo organizzati negano se stessi e ai quali spingono di continuo senz'ombra di sospetto la buona volontà, il darsi arie e la scaltra brama di potere, sono immagini di copertura delle azioni spontanee divenute impossibili. Gli autentici si consolano, o vengono consolati, con il fatto che accadrebbe già qualcosa di essenziale ogni volta che parlano insieme di ciò che li opprime. Da mezzo per rendersi conto di qualcosa il colloquio diventa fine a se stesso e un surrogato di quel che in base al suo senso ne dovrebbe risultare. Quell'illusione è il nucleo tanto dell'enfasi della parola «incontro», della suggestione che accadrebbe già qualcosa di essenziale quando i convocati si intrattengono, quanto dell'espressione «ciò che sta a cuore» (*Anliegen*), che specula sull'aiuto altrui. *Anliegen* significava una volta lo stato di malattia.[38] Il gergo vi ricade: come se interesse del singolo fosse la propria indigenza. Essa elemosina *caritas*, ma incute a sua volta terrore a causa della sua natura umana. Si dovrebbe supporre una potenza trascendente, la quale esigerebbe che, come dice il gergo, «si ascolti ciò che sta a cuore». La superstizione arcaica, sfruttata dalla formula «nella speranza di non aver chiesto invano»,[39] viene fatta andare dal gergo a regime esistenziale, la disponibilità ad aiutare viene estratta per così dire dall'Essere. Il contrario di questo, che certamente susciterebbe indignazione tra gli autentici, sarebbe la consuetudine americana di comunicare. Con l'espressione *being cooperative* si mira all'ideale di rendere servizi all'altro senza ricompensa, di mettere quanto meno del tempo a disposizione dell'altro nell'aspettativa, sia pur vaga, che questo verrà un giorno ripagato, perché tutti hanno bisogno di tutti. In Germania però il principio capitalistico di scambio si è trasformato nello «stare a cuore» in una fase nella quale esso domina ancora, mentre il criterio liberale dell'equivalenza è rovinato. Così dinamico è nel suo insieme il carattere linguistico del gergo: in esso diventa ripugnante ciò che non sempre

è stato tale.[40] Negli incontri, dove chiacchiera e sui quali chiacchiera, il gergo prende partito per ciò che denuncia con la parola «incontro», il mondo amministrato. Si adatta ad esso ritualizzando l'incapacità di adattarvisi. Persino la dittatura di Hitler ambiva al consenso su cui verificava la sua base di massa. Per di più, in condizioni di democrazia formale l'amministrazione, resasi autonoma, vuole convincere ad ogni istante di esistere a vantaggio del mondo amministrato. Perciò civetta tanto con il gergo, quanto questo con essa, autorità già irrazionale ed autoappagata. Il gergo dà prova di essere un elemento dell'infausto spirito dell'epoca; sbriga un lavoro socialmente utile all'interno della tendenza, già osservata da Max Weber, per cui le amministrazioni si estendono anche a ciò che poi esse considerano come «settore culturale». Sempre più frequenti sono le occasioni nelle quali i funzionari pubblici, specialisti preparati in materia giuridica o amministrativa, si sentono obbligati a parlare di arte, scienza e filosofia, per così dire, contenutisticamente. Essi temono di annoiare con la loro aridità e desiderano manifestare il loro legame con lo spirito, anch'esso specializzato, senza che la loro attività ed esperienza abbiano molto a che fare con esso. Se il sindaco d'una grande città apre un congresso di filosofi – la cui definizione è già così burocratica come quella di «sindaco d'una grande città» – egli deve servirsi di ciò che gli si offre come riempitivo culturale. Questo è il gergo. Esso lo ripara dal fastidio di esprimersi seriamente su un tema di cui non capisce niente e gli permette forse persino di dare l'illusione di avere per lo spirito un interesse non meramente settoriale. Il gergo si adatta perfettamente a questo compito perché unisce sempre di per sé l'apparenza di una concretezza assente con la nobilitazione di questa stessa apparenza. Se il gergo ostile alle funzioni non rispondesse a un bisogno funzionale, difficilmente sarebbe diventato un secondo linguaggio, quello degli estranei al linguaggio e dei senza linguaggio. Senza dover rendere conto a ragione alcuna, reso elevato solo dal tono di voce che è al tempo stesso standardizzato, esso raddoppia il bando esercitato realmente dall'amministrazione in un bando spirituale. Lo si potrebbe descrivere come il calco ideologico di ciò che vi è di paralizzante negli uffici pubblici, il cui orrore viene ripresentato dal linguaggio scarno di Kafka, perfetta controparte

del gergo. Il potere sociale di disposizione diviene grossolanamente tangibile per il pubblico, quando questo ha da chiedere qualcosa agli intrattabili portavoce dell'amministrazione. Come questi, il gergo parla al pubblico direttamente senza lasciarlo replicare; ma gli fa pure credere che l'uomo dietro lo sportello sia realmente «l'uomo», al cui titolo lo presenta la targhetta introdotta da poco tempo che reca il suo nome. Le formule di salvezza del gergo sono nascostamente quelle stesse del potere, prese in prestito dalla scala dei gradi d'autorità. Il linguaggio amministrativo condito di autenticità non è infatti una mera forma di decadimento di quello filosofico corrispettivo, ma è già preformato nei testi filosofici più famosi. L'«innanzitutto» molto amato da Heidegger, che potrebbe avere le sue radici tanto nel metodo didattico quanto in un «dopo che» cartesiano, irreggimenta i pensieri secondo lo spirito della sistematica filosofica, proprio come se si servisse di un ordine del giorno, rinviando quelli insubordinati secondo lo schema bloccante «ma prima che noi (...) devono ancora essere eseguite ricerche fondamentali»: «Il capitolo, che ha come oggetto l'esplicazione dell'in-essere come tale, e cioè dell'essere del Ci, si divide in due parti: *a)* La costituzione esistenziale del Ci. *b)* L'essere quotidiano del Ci e la deiezione dell'Esserci.»[41] Una tale pedanteria, che propaganda ancora come scienza solida la riflessione filosofica che si dice radicale, ottiene inoltre in ricompensa un sottoprodotto, e cioè il fatto che non si perviene per nulla a quel che la filosofia promette. Ciò risale a Husserl, nei cui ampi *Prolegomena* si perde facilmente di vista il tema di fondo; invece la riflessione critica si confronterebbe subito con quei temi filosofici che la scrupolosità allontana da sé. La stessa affermazione secondo cui il risultato conterebbe poco – le cui origini degne di rispetto sono da ricercare nell'idealismo tedesco – non è priva di intelligenza strategica. In modo analogo i giudici d'istanza di kafkiana memoria eludono le decisioni che poi, non fondate, colgono di sorpresa le vittime. Il *quid pro quo* del personale e dell'anonimo nel gergo; l'apparente umanizzazione del settoriale; la reale settorializzazione dell'umano sono l'appariscente rovescio del mondo amministrato, in cui il diritto astratto e l'ordine obiettivo di procedura si camuffano di volta in volta in decisioni a tu per tu. Indimen-

ticabile l'immagine, che risale agli inizi del Reich di Hitler, di quegli uomini delle SA[42] nei quali amministrazione e terrore erano visibilmente fusi: in alto la borsa dei documenti, in basso gli stivali a risvolto. Il gergo dell'autenticità conserva qualcosa di questa immagine in parole come «incarico», dove la differenza tra ciò che è stato disposto da autorità competenti, giuste o ingiuste che siano, e un comando assoluto, tra l'autorità e il sentimento, sfuma in maniera calcolata. L'incorporazione della parola «incarico» nel gergo potrebbe essere stata stimolata dalla prima delle *Elegie duinesi* di Rilke, uno dei suoi fondatori, la cui interpretazione fu considerata per anni da ogni ambizioso assistente volontario come un'esercitazione obbligata: «Era quello l'incarico.»[43] Il verso esprime la sensazione indefinita che una realtà inesprimibile in termini d'esperienza richieda dal soggetto qualcosa, come si legge già in un verso del *Torso arcaico di Apollo*:[44] «Nel cielo qualche stella chiedeva il tuo palpito.»[45] A ciò la poesia aggiunge inoltre l'espressione di quanto vi sia di relativo e di vacuo nella sensazione di un simile mandato, riferendosi certo all'insufficienza del soggetto poetico: «Ma saresti in grado di reggere?»[46] Con la protezione dell'apparire estetico Rilke assolutizza la parola «incarico» e limita nel prosieguo la pretesa già avanzata dal suo pathos. Con una leggera scrollata il gergo deve soltanto togliere la riserva e prendere alla lettera «l'incarico» assolutizzato con discutibile poeticità. Il fatto però che la lirica neoromantica proceda a tratti come il gergo, o che quanto meno lo prepari esitando, non deve indurre nell'errore di ricercare il suo difetto solo nella forma. Esso non deriva affatto, come un'opinione troppo sprovveduta vorrebbe, solo dalla mescolanza di poesia e prosa. Entrambe diventano ugualmente false per lo stesso motivo. In quella è già deplorevole dotare le parole di un sovratono teologico che è smentito dallo stato di quel soggetto solitario e laico che qui parla: religione come ornamento. Laddove in Hölderlin, che ne è nascostamente il modello, si possono pure trovare parole e modi di dire di questo tipo, esse non sono ancora quelle tremule del gergo, sebbene i suoi amministratori, senza ritegno alcuno, allunghino le mani sul genio indifeso. Nella lirica come nella filosofia, il gergo è determinato dal fatto che esso, ripresentando una realtà intenzionata come se fosse l'Essere che non è in ten-

sione con il soggetto, ne pregiudica la verità: ciò rende falso il gergo ancor prima di ogni giudizio discorsivo. L'espressione è paga di sé. Rigetta come molesto l'obbligo di esprimere sia ciò che le è diverso, sia ciò che ne fa la differenza; il diverso può pure essere un nulla e, in ringraziamento, questo nulla diviene ciò che vi è di più alto. Il linguaggio di Rilke si mantiene ancora in bilico, come molto irrazionalismo dell'epoca anteriore al fascismo. Esso non soltanto mette in ombra, ma registra anche ciò che resta sotto la soglia della coscienza, che sfugge alla razionalità cosale e così protesta contro di essa. La sensazione del contatto mistico, da rianimare in quell'elegia per mezzo della parola «incarico», è di tale natura. Questa sensazione diventa del tutto insopportabile solo quando essa si oggettiva, quando assume la posa del determinato e dell'univoco proprio nella sua irrazionalità, dal pensiero heideggeriano che sta a sentire e apprende sino a tutte quelle esortazioni e a quelle chiamate con i cui spiccioli la subalterna vanagloria del gergo si dà arie. Poiché Rilke ha riconosciuto nella poesia, con molta semplicità, l'indeterminazione dell'incarico, l'indeterminatezza chiede di essere assolta. D'altra parte, però, la parola «incarico» viene già usata, come nel gergo, senza riferimento a colui che lo assegna, risvegliando così una rappresentazione dell'Essere in generale che al gergo ben si attaglia. Ciò rientra a sua volta nella religiosità artigianale del primo Rilke, specialmente del *Libro d'ore*, la quale mediante modi di dire teologici sottopone lo psicologico a una specie di procedura di nobilitazione; la lirica, che si permette ogni metafora, persino quella di ciò per cui non v'è metafora alcuna, non è infastidita né dalla domanda sulla oggettività di ciò che i sentimenti del soggetto, si presume, gli sussurrino, né da quella se le parole fornite dalla cultura in qualche modo non occultino quelle esperienze, la cui oggettivazione è l'idea di tale lirica. Per essersi resa insensibile alla verità e all'esattezza delle sue parole – anche la cosa più vaga dovrebbe essere determinata come cosa vaga, e non dovrebbe essere introdotta di soppiatto come cosa determinata – essa è insoddisfacente anche come lirica nonostante il suo virtuosismo; la problematica di ciò verso cui essa pretende di elevarsi, cioè del suo contenuto, è anche quella della forma, che fa credere di avere in mano la trascendenza e così diventa ap-

parenza, in un senso ben più fatale di quello di «apparenza estetica». La cosa vera ma non buona, che si nasconde dietro quell'apparenza, è invece proprio l'alleanza della parola «incarico» con la stessa amministrazione rinnegata dall'«incarico» mentre ne è a servizio. Le sue parole sono numeri di protocollo, oppure sigilli, oppure quell'«Oggetto:» del linguaggio burocratico, la cui riverniciatura resta incarico del gergo. Lo sguardo analitico sulle parole singole, trattate lessicalmente in quanto tali durante la fase statica della fenomenologia preheideggeriana, era già il precursore del controllo di inventario. Chi sezionò i significati, preparando così la nascita delle parole pure d'oggigiorno, si comportò sempre con violenza, senza riguardo per i santuari della filosofia dell'essenza. Il metodo che penalizza anche la minima mescolanza di una parola con quella vicina ragionava oggettivamente come il piccolo funzionario, che sorveglia che tutto resti così rigidamente nella propria categoria come lui stesso nella propria classe di stipendio. Persino la morte viene trattata in base a un filo conduttore nei decreti delle SS e nelle filosofie esistenziali; il formalismo burocratico viene cavalcato come Pegaso, *in extremis* come un cavallo dell'apocalisse. Nel gergo la radiosità del suo cuore [47] mette in luce l'oscuro segreto del metodo, cioè di essere una procedura che scalza ciò verso cui si dirige. Così il gergo si comporta in genere. Essendo neutrale nei confronti della cosa, lo si può adoperare per scopi prescritti, mentre il linguaggio, come accadeva una volta nella grande filosofia, dovrebbe fluire dalla necessità della cosa. Tale neutralità della procedura linguistica si è trasformata in una metafisica del linguaggio: quel che secondo la forma sembra sorvolare ciò a cui si riferisce si pone perciò come l'elevato. Se il sistema filosofico che Nietzsche chiamò disonesto è in teoria sempre meno possibile, tanto più deve trasformarsi in vuota enunciazione ciò che una volta aveva la sua funzione solo nel sistema. Eredi della stringenza ormai dissolta del sistema sono le efficaci formule del linguaggio. Certo, come costruzioni insignificanti, esse perdono ripetutamente le staffe e cadono nel non-senso.

L'«incarico» si arroga, nella vulgata gergale dell'autenticità, un'autorità indiscussa, la cui fallibilità viene nascosta dall'uso assoluto della parola. Prescindendo dagli organi o dalle persone

che assegnano l'incarico, esso funge da rifugio linguistico di disposizioni totalitarie, senza che si ponga la *quaestio iuris* a coloro che si attribuiscono il carisma di Führer. Una teologia pudica si unisce alla spudoratezza mondana. Sussistono legami indiretti tra il gergo dell'autenticità e vecchie espressioni normative, come quella notata una volta da Kurt Tucholsky «qui si fa così», oppure sempre tra lo stesso gergo e quell'astuzia usata dai comandi militari che consiste nel trasformare un imperativo in una proposizione assertoria, per sottolineare, attraverso la cancellazione dell'impronta linguistica della volontà dei superiori, che è necessario ubbidire al comando, perché ciò che viene richiesto accade già di fatto: «I partecipanti del viaggio di commemorazione dei caduti si riuniscono a Lünenburg.» Anche Heidegger schiocca la frusta allo stesso modo, quando nella frase «la morte *è*» scrive il verbo in corsivo.[48] La traduzione grammaticale dell'imperativo nell'indicativo lo rende categorico; esso non ammette alcun rifiuto perché, a differenza di quello kantiano, non esercita più una costrizione, ma descrive l'obbedienza come fatto compiuto ed elimina in base alla sola forma logica una possibile opposizione. L'obiezione della ragione viene bandita dall'orizzonte di quel che in genere la società consente che si pensi. Una tale irrazionalità di ciò che nell'epoca del mito messo in atto non rinuncia tuttavia a chiamarsi pensiero era già certo il lato negativo dell'illuminismo kantiano: esso si premura di rassicurare che per agir bene non si avrebbe bisogno della conoscenza dell'imperativo categorico, mentre questo, se deve davvero coincidere con il principio di ragione, presuppone in ogni individuo agente la facoltà della ragione che, come ragione intera, sarebbe quella filosofica.

Christian Schütze ha pubblicato una satira, *Il discorso da festa fatto a stampo*, che mette in luce con fine umorismo la sindrome del gergo:

Onorevole signor presidente, miei signori ministri, segretari di Stato, sindaci, capi sezione, consiglieri e collaboratori, riverite personalità della nostra vita culturale, rappresentanti della scienza, dell'economia e del ceto medio autonomo, onorato pubblico di questa riunione festiva, signore e signori!

Se noi oggi ci siamo riuniti qui per festeggiare insieme questo giorno, ciò non accade per caso. Infatti proprio in tempi come i nostri, in cui i valori umani genuini devono essere più che mai ciò che ci sta più

seriamente e più intimamente a cuore, si attende da noi un'asserzione. Io non vorrei esporre Loro nessuna soluzione sicura, ma semplicemente porre in discussione una serie di temi scottanti, che ormai stanno davanti agli occhi di tutti. Ciò di cui abbiamo bisogno non sono opinioni bell'e fatte, che invero non ci toccano da vicino, ciò di cui abbiamo bisogno è piuttosto il colloquio genuino, che scuote la nostra umanità. È sapere quanto l'incontro può nella gestione della sfera interumana che ci ha fatto riunire qui. In questa sfera interumana risiedono le cose che contano. Non ho bisogno di dire Loro a cosa penso. Loro tutti, Loro che in un senso particolare ed eminente hanno a che fare con uomini, mi comprenderanno.
In tempi come i nostri, dicevo, in cui l'ottica delle cose, per così dire, ha cominciato dappertutto a vacillare, tutto dipende più che mai dal singolo che conosce l'essenza delle cose stesse, delle cose in quanto tali, delle cose nella loro autenticità. Abbiamo bisogno di uomini aperti, che siano capaci di questo. «Chi sono questi uomini?», domanderanno Loro, e io rispondo: «Loro!» Essendo qui riuniti, Loro danno prova, più chiaramente di quanto le parole potrebbero fare, di essere pronti a dare rilievo a ciò che sta Loro a cuore. Per questo motivo ringrazio. *Ma anche perché Loro, aderendo alla giusta causa, contrappongono* un energico rifiuto alla marea montante del materialismo, nella quale ogni cosa a noi intorno minaccia di sprofondare.
Per dirla subito in anticipo: Loro sono venuti qua per ricevere direttive sulla via da seguire, per ascoltare. Loro si attendono da questo incontro a livello interumano un contributo per ristabilire quel clima umano, quel calore familiare, che sembra mancare alla nostra moderna società industriale in misura davvero preoccupante (...)
Ma cosa significa questo per noi nella nostra concreta situazione qui e ora? Esprimere la domanda, significa porla. Ma significa anche molto di più. Significa esporsi ad essa, confrontarsi con essa. Questo non dobbiamo dimenticarlo. L'uomo moderno si dimentica però di questo troppo facilmente nella frenesia e nell'attività quotidiana. Loro però, che appartengono agli *Stillen im Lande*, lo sanno. I nostri problemi sorgono da una sfera di cui noi siamo chiamati ad occuparci. Lo sgomento salutare, che ha origine da questo fatto, apre orizzonti che non dovremmo richiudere alla leggera, allontanandoci annoiati. Quel che conta è pensare con il cuore e regolare l'antenna umana sulla stessa lunghezza d'onda. Nessuno sa oggi meglio dell'uomo da cosa tutto in ultimo dipende.[49]

Qui c'è proprio tutto: ciò che sta più intimamente a cuore, il colloquio genuino, le cose nella loro autenticità con un vago riferimento a Heidegger, l'incontro a livello interumano, la domanda fine a se stessa, anche l'armata di riserva un po' anacronistica degli *Stillen im Lande*. Il saluto prolisso, che designa i notabili presenti con la loro funzione, subordina in anticipo tutto

ad un'iniziativa, anch'essa imprecisata, dell'amministrazione. Mentre non si viene a conoscenza di ciò che l'oratore ufficiale vuole, il gergo lo mette in luce. Ciò che sta a cuore è il clima aziendale. L'apostrofare gli ascoltatori come coloro «che in un senso particolare ed eminente hanno a che fare con uomini», fa comprendere che si tratta di quel modo di dirigere gli uomini per il quale gli uomini sono il pretesto dell'attività manageriale. Con questo concorda perfettamente la coriacea frase fatta contro la «marea montante del materialismo», che i dirigenti industriali di razza condannano abitualmente in coloro che sono alle loro dipendenze. Questa è la ragion d'essere di ciò che è elevato nel gergo. Esso confessa negli atti mancati che l'amministrazione è la sua essenza. Il «livello interumano», che deve fornire un contributo «per ristabilire un clima umano», pone la parola «livello» accanto a «interumano», con l'associazione dell'Io-Tu, che è tanto scientifico-sociologica quanto personale; i livelli però – «livello statale», «livello federale» – sono le suddette competenze di diritto amministrativo. Nello stesso istante dell'esortazione a pensare con il cuore – la formula pascaliana «que les grandes pensées proviennent du cœur» è sempre piaciuta agli uomini d'affari – viene regolata «l'antenna umana sulla stessa lunghezza d'onda». Il contenuto nel suo insieme è un vero e proprio non-senso, ad esempio la frase: «esprimere la domanda, significa porla» oppure quest'altra: «nessuno sa oggi meglio dell'uomo, da cosa tutto in ultimo dipende». Tale non-senso ha ancora una volta la sua ragione oggettiva: nascondere il fatto che si manipola e quel che si vuole conseguire; per questo ogni contenuto, come dice il tedesco burocratico, «viene sospeso», mentre non è consentito rinunciare all'apparenza di contenuto, affinché gli ascoltatori – sempre secondo lo stesso tedesco – «righino diritto». Lo scopo, l'intenzione, si contrae in un linguaggio superficialmente privo di intenzioni, fedele alla determinazione oggettiva del gergo stesso, che non ha altro contenuto che la confezione.

3.

Il gergo si adatta a posteriori a quel bisogno, proprio della filosofia in voga intorno alla metà degli anni venti, di esperienza, pensieri e comportamenti concreti all'interno d'uno stato generale di cose che di fatto è regolato dall'astrazione, dallo scambio. Infatti il gergo non è proprio capace e nemmeno orientato a determinare in concreto che cos'è che condanna all'astrattezza. Esso è prigioniero di un circolo vizioso: desidera essere immediatamente concreto senza cadere nella mera fatticità e viene perciò costretto all'astrattezza nascosta, allo stesso formalismo contro cui una volta inveiva la scuola filosofica di Heidegger, quella fenomenologica. La critica teorica può cogliere questa circolarità nell'ontologia dell'esistenza: anzitutto nella coppia di concetti «autenticità» e «inautenticità» di *Essere e tempo*. Già in quest'opera il tendere verso la concretezza fraternizza con il gesto del «non mi toccare». Si parla con un tono che sembra provenire da una profondità che sarebbe profanata, se la si considerasse come quel contenuto che essa però desidera essere e che a sua volta desidera esprimersi. La tecnica di difesa di Heidegger, che consiste nel ritirarsi nell'eternità, ha luogo in quella «pura e vertiginosa altezza», della quale Hegel tratta nella polemica contro Reinhold;[1] come Hegel, anche Heidegger non può contentarsi dei preliminari di rito per l'«ingresso nel tempio»;[2] solo che quasi nessuno osa più giocare a carte scoperte. Heidegger non è per nulla «incomprensibile», come scrivono in rosso i positivisti nelle loro note a margine; ma egli si circonda del tabù secondo cui una qualunque comprensione lo falsificherebbe subito. L'irrecuperabilità di ciò che questo pensiero vuole recuperare viene trasformata con scal-

trezza nel suo elemento proprio. Esso respinge ogni contenuto, contro cui si potrebbe argomentare; la metafisica lo mancherebbe non meno della sua traduzione in proposizioni ontiche, le quali d'altra parte non sono malviste come «componenti» delle singole scienze.[3] Anche l'autenticità e l'inautenticità vengono trattate innanzitutto con precauzione. Heidegger si guarda dall'accusa di dipingere in bianco e nero. Egli non offrirebbe alcun metro di giudizio filosofico, ma introdurrebbe termini descrittivi e neutrali nello stile di quel che si chiamava «ricerca» nella fase iniziale della fenomenologia, e «avalutatività» nell'interpretazione weberiana della sociologia messa sotto accusa da Heidegger:

Autenticità e inautenticità (queste espressioni sono scelte nel loro senso terminologico stretto) sono modi d'essere, che si fondano nel fatto che l'Esserci è determinato, in linea generale, dall'esser-sempre-mio. L'inautenticità dell'Esserci non significa però «meno» essere o un grado inferiore di essere. L'inautenticità può invece determinare l'Esserci, con concretezza più piena, nell'operosità e nella vivacità, nella capacità di interessarsi e di godere.[4]

In un passo successivo di *Essere e tempo* concernente la categoria del Si, insignita del titolo di inautenticità, Heidegger dice inoltre che

l'interpretazione ha un intento puramente ontologico ed è del tutto estranea ad ogni critica moralizzante dell'Esserci quotidiano e lontana dalle aspirazioni della «filosofia della cultura». Persino il termine «chiacchiera» qui non ha alcun significato «spregiativo».[5]

Le virgolette davanti a «spregiativo» sono i guanti della metafisica schizzinosa. I vantaggi di simili accorgimenti metodologici, che hanno il loro modello nel rilievo dato alla purezza scientifica nei testi di Husserl, sono considerevoli. La filosofia dell'autenticità ha bisogno delle sue clausole di riserva per defilarsi all'occorrenza, dicendo di non essere una filosofia. La reputazione d'avere obiettività scientifica accresce la sua autorità e rimette allo stesso tempo la decisione per l'essere autentico o per quello inautentico ad un arbitrio che, non molto diversamente dal «valore» di Max Weber, non è subordinato al giudizio della ragione. L'esecuzione della giravolta riesce così elegante perché le espressioni «scelte terminologicamente» non

si esauriscono nella libertà soggettiva di fissare il loro uso, ma – come l'Heidegger filosofo del linguaggio per primo dovrebbe ammettere – contengono esse stesse, oggettivamente, quelle norme dalle quali Heidegger le separa. I nominalisti se ne sono accorti meglio del tardo mistico del linguaggio. Hobbes nota già, sulla scia della dottrina degli *idola* di Bacone, «che gli uomini sono soliti esprimere con le parole anche le loro passioni; dunque quelle includono già un certo giudizio sulla cosa».[6] Sebbene questa osservazione sia banale, essa va ricordata quando la si ignora completamente. Mentre Heidegger, come osservatore imparziale di essenze, concede che l'inautenticità potrebbe «determinare l'Esserci con concretezza più piena», gli aggettivi da lui assegnati a quel modo d'essere sono pregiudizialmente carichi di odio. Come operosità e capacità di interessarsi vengono caratterizzate quelle particolari qualità che si sono vendute al mondo dello scambio e della merce e che vi assomigliano. È operoso chi lavora per lavorare, chi scambia il mezzo con lo scopo; è interessato, in senso pregnante, o chi cerca il proprio tornaconto in modo troppo sfacciato per le regole del gioco borghese o chi maschera come oggettivo quel che serve solo a quel tornaconto. Nella stessa serie si pone la capacità di godimento. Alla maniera piccolo borghese, quelle deformazioni che sono state arrecate agli uomini dal mondo del profitto vengono spiegate ricorrendo alla loro avidità, come se gli uomini fossero colpevoli d'essere stati defraudati della loro soggettività. Con la filosofia della cultura, però, nel cui ambito comunque sorsero tali questioni, Heidegger non vuole aver niente da spartire. Effettivamente il suo concetto è così insulso come quello di filosofia sociale; il restringersi della filosofia a un campo specifico è inconciliabile con il fatto che essa dovrebbe riflettere la divisione istituzionale del lavoro, dedurla da sé e conoscere ciò che è stato necessariamente diviso come a sua volta indiviso. La filosofia della cultura, autorestringendosi, si piega alla ripartizione dei fenomeni in settori specifici e forse persino all'ordinamento dei loro gradi. Poiché entro la costruzione di presunti strati di realtà alla cultura compete quasi inevitabilmente il luogo delle realtà derivate da altro, la filosofia, che in ambito culturale fa la preziosa, si accontenterebbe della forma saggistica vista di buon occhio dai funzionari ed eluderebbe ciò che è tramandato

sotto il nome di «problemi di costituzione», da cui invece potrebbe distogliere lo sguardo solo se fosse ottusa. Heidegger, che conosce molto bene la distinzione husserliana tra discipline eidetico-filosofiche e discipline indirizzate all'oggetto e che ha identificato tale distinzione con la critica idealista della reificazione, tiene tutto ciò sott'occhio. Ma non si può far finta di non sentire in lui un sovratono nell'espressione «filosofico-culturale»: un disprezzo di quel tipo di filosofia legata al derivato come lo è il parassita alla vita già prodotta. Egli è irritato contro l'operare mediazioni pure nello spirito, che è esso stesso essenzialmente mediazione. Il clima in cui prospera questo comportamento contro la filosofia della cultura è quello accademico, dove ci si rallegrava con l'ebreo Georg Simmel, perché egli, almeno secondo le intenzioni, si immergeva nella concretezza sempre solo promessa dai sistemi e violava il tabù della filosofia tradizionale, che si occuperebbe, se non proprio dei temi di fondo della metafisica occidentale, almeno della domanda circa la sua possibilità. La critica all'ottusità della filosofia della cultura è a sua volta angusta. In realtà un concetto chimicamente puro di filosofia, intesa come domanda sull'essenza non deturpata situata al di sotto di ciò che è stato posto o fatto solo dall'uomo, non è migliore di una filosofia della cultura. Il settore specifico di ciò che è puro non ha niente in più rispetto alla cultura, né in quanto settore davvero filosofico, né solo in quanto settore esplicante o portante. Al pari della cultura esso è determinazione riflessiva. Se la filosofia specialistica della cultura assolutizza la forma del divenuto a scapito di ciò di cui essa vive, l'ontologia fondamentale, che si tiene lontana dallo spirito reificato dalla settorialità, nasconde la propria mediazione culturale.[7] Quali che siano oggi le possibilità di una filosofia della natura, quell'originarietà che occupa nell'atlante filosofico il posto nel quale una volta era segnata la natura è parte della cultura da essa disprezzata e viceversa. Anche l'infrastruttura materiale della società, nella quale si trovano il lavoro umano e quel pensiero per il cui solo tramite il lavoro diviene lavoro realmente sociale, è cultura, senza che per questo si attenui il contrasto con la soprastruttura. La «natura» di cui parlano i filosofi deve essere vista come storia e la storia come natura. L'opposizione, inventata *ad hoc* da Friedrich Gundolf per George, tra vissuti

originari e vissuti culturali era già, in quanto interna alla sovrastruttura, una forma di ideologia sorta allo scopo di oscurare l'opposizione di infrastruttura e ideologia. Le categorie a cui egli diede una vasta diffusione e tra le quali non manca quella divina di Essere che ebbe in seguito più successo,[8] furono vendute come sostanziali, mentre proprio nel neoromanticismo la mediazione culturale – lo *Jugendstil* – salta agli occhi: a ragione Bloch ha ironizzato contro Gundolf a proposito dei vissuti originari d'oggigiorno. Con la benedizione dell'opinione pubblica Heidegger li ha trasformati, sebbene fossero un pezzo di espressionismo fritto e rifritto, in un'istituzione duratura. Nell'occuparsi di cultura, in cui peraltro rientrano pure le sue particolari digressioni filologiche, ciò che gli risulta sgradevole, vale a dire il partire dall'esperienza di un derivato, non è da evitare ma da portare all'interno della coscienza. Nel mondo universalmente mediato tutto ciò di cui si ha un'esperienza originaria è culturalmente preformato. Chi vuole l'Altro deve partire dall'immanenza della cultura, per andar oltre essa. L'ontologia fondamentale invece si risparmia questa fatica, dando l'illusione di avere un principio esterno. Per questo motivo soggiace a maggior ragione alle mediazioni culturali: esse ritornano come momenti sociali della sua particolare purezza. La filosofia si irretisce tanto più nel sociale quanto maggiore è lo zelo con cui, badando solo a se stessa, si allontana dalla società e dal suo spirito oggettivo. Essa si aggrappa al cieco destino sociale che, secondo la terminologia di Heidegger, «ha gettato» il singolo in un determinato posto e non in un altro. Ciò era conforme al fascismo. Dopo la caduta dell'economia liberale di mercato i rapporti di dominio apparvero senza veli. Lo squallore del loro imperativo, l'autentica legge del «tempo della povertà», può essere scambiato facilmente con l'originario. Per questo, in un periodo in cui il capitalismo industriale del Terzo Reich andava concentrandosi smisuratamente, si poterono raccontare fanfaronate sul sangue e sul suolo senza essere derisi. Il gergo dell'autenticità prosegue su questa strada con minore fermezza; senza essere punito, perché allora le differenze sociali, come quelle tra il maestro di scuola elementare nominato ordinario e il professore di carriera, tra l'ottimismo ufficiale del mortale apparato bellico e i

crucci filosofici di coloro che troppo autonomamente erano presi dall'essere-per-la-morte, fornirono occasioni d'attrito.

Le proteste di Heidegger contro la filosofia della cultura hanno nell'ontologia dell'autenticità conseguenze fatali: ciò che dapprima viene bandito soltanto nella sfera del culturalmente mediato, lo si continua a spingere fino all'inferno. Il mondo sommerso dal flusso torbido di quella forma di decadenza del linguaggio che è la chiacchiera, è certo abbastanza simile ad esso. Da qui Karl Kraus ha sviluppato la tesi secondo cui la frase fatta crea oggi la realtà; in modo particolare quella realtà che, passata la catastrofe, risorse sotto il nome *Kultur.* Come la politica secondo la definizione di Valéry, anche la *Kultur* continua a esistere quasi esclusivamente per tenere gli uomini lontano da ciò che li riguarda. In pieno accordo con Kraus, che non viene citato, Heidegger dice in *Essere e tempo*: «Il sentire e il comprendere sono ormai vincolati anticipatamente al chiacchierato in quanto tale.»[9] Così la routine della comunicazione ed i suoi stereotipi si inseriscono tra la cosa e il soggetto, rendendolo cieco nei confronti di ciò a cui appunto la chiacchiera si riferisce. «Il chiacchierato in quanto tale si diffonde in cerchie sempre più larghe e ne trae autorità. Le cose stanno così perché così si dice.»[10] Ma Heidegger addossa il reperto critico ad una situazione emotiva di tipo ontologico difettivo, a quel «quotidiano essere del Ci» che in verità è di natura storica: il groviglio di spirito e sfera della circolazione in una fase in cui il processo economico di valorizzazione ricopre, come la muffa, lo spirito oggettivo soffocandone la qualità spirituale. Questa confusione è sorta ed è da abolire, non da deplorare e da lasciare intatta in quanto essenza dell'Esserci. Heidegger si accorge giustamente dell'astrattezza della chiacchiera «in quanto tale», che si è alienata dalla relazione alla cosa; ma dall'astrattezza patologica della chiacchiera egli deduce la sua sia pur problematica invarianza metafisica. La chiacchiera diminuirebbe solo se nell'ambito di una economia razionale scomparisse l'impiego di pubblicità. A imporla agli uomini è uno stato sociale di cose che non li riconosce come soggetti, ancor prima di quanto facciano i monopoli editoriali. La critica di Heidegger si trasforma però in ideologia nel momento in cui colpisce senza distinzioni lo spirito emancipato così come è diventato sotto vincoli del tutto

reali. Egli condanna la chiacchiera, ma non la brutalità, patteggiare con la quale è la vera colpa della chiacchiera stessa che è in sé molto più innocente. Non appena Heidegger vuole costringere la chiacchiera al silenzio, l'armatura del suo linguaggio inizia a stridere: «Per potere tacere l'Esserci deve avere qualcosa da dire, deve cioè poter contare su una apertura di se stesso ampia e autentica. In tal caso il silenzio rende manifesto e mette a tacere la "chiacchiera".»[11] Nell'espressione «mettere a tacere» parla, cosa altrimenti rara, il linguaggio stesso di Heidegger, quello della violenza. La conferma che ciò a cui esso mira va d'accordo con la situazione da lui denunziata la si è avuta però nel Reich di Hitler. Sotto il dominio del Si, dice Heidegger, nessuno deve rendere conto di qualcosa:

Il Si c'è dappertutto, ma è tale da essersela già sempre squagliata ogni volta che per l'Esserci viene il momento della decisione. Tuttavia, poiché il Si ha già anticipato ogni giudizio e ogni decisione, viene ogni volta sottratta *all'Esserci ogni responsabilità concreta. Il Si non ha nulla* in contrario a che «si» faccia appello ad esso. Può rispondere a cuor leggero di tutto, perché non è qualcuno che possa essere chiamato a rispondere. «È stato» sempre il Si e tuttavia si può dire che non è stato «nessuno». Nella quotidianità dell'Esserci la maggior parte delle cose avvengono senza che si possa dire che sia stato qualcuno a farle.[12]

Ma questo è proprio quel che si realizzò sotto il nazionalsocialismo come generalizzazione di quel *Befehlnotstand*[13] a cui i torturatori fanno riferimento a posteriori per cercare di giustificarsi. – Lo schizzo heideggeriano del Si si avvicina più che altrove a cogliere quel che il Si in realtà è, e cioè un rapporto di scambio, là dove egli tratta della medietà:

Anche il Si ha un suo particolare modo di essere. Quella tendenza del con-essere a cui abbiamo dato il nome di contrapposizione commisurante si fonda sul fatto che l'essere-assieme come tale fornisce la medietà. La medietà è un carattere esistenziale del Si. Nel Si ne va, quanto al suo essere, essenzialmente di essa. Esso si mantiene perciò nella medietà di ciò che si conviene, di ciò che si accoglie e di ciò che si rifiuta, *di ciò cui si concede credito e di ciò a cui lo si nega. Nella determina*zione di ciò che è possibile o lecito tentare, la medietà sorveglia ogni eccezione. Ogni posizione di privilegio è silenziosamente livellata. Ogni originalità è dissolta nel risaputo, ogni grande impresa diventa alla portata di tutti, ogni segreto perde la sua forza. La cura della medietà rivela una nuova ed essenziale tendenza dell'Esserci: il livellamento di tutte le possibilità di essere.[14]

Il livellamento viene qui descritto come violenza dalla prospettiva di quella «posizione di privilegio» che le élite si autoattribuiscono, mentre in realtà sono le stesse élite a operare il livellamento. Questo livellamento è quello stesso in cui ogni volta incorre ciò che deve essere scambiato tramite la sua necessaria riconduzione alla forma di equivalenza; la critica dell'economia politica concepisce il valore di scambio come tempo di lavoro sociale impiegato mediamente. Accalorandosi contro il Si ontologizzato come modo difettivo, la rivolta contro l'anonimità capitalistica ignora di proposito la legge del valore che si afferma; dolore, questo, che non ne vuole sapere di ciò di cui soffre. Interpretando quella anonimità, la cui origine sociale è inconfondibile, come possibilità dell'Essere, viene scagionata la società che dequalifica e determina al tempo stesso le relazioni fra i suoi membri.

La mobilità delle parole comportava indubbiamente sin da principio la loro corruzione. Nella parola funzionale l'inganno, inerente allo stesso principio di scambio, penetra nello spirito; poiché però lo spirito non può sussistere senza l'idea di verità, si rende in lui palese quanto la prassi materiale nasconde dietro il libero ed equo scambio di merci. Senza mobilità tuttavia il linguaggio non sarebbe mai diventato capace di quel rapporto con la cosa che è il criterio tramite cui Heidegger condanna il linguaggio comunicativo. In quest'ultimo la filosofia del linguaggio dovrebbe ricercare il capovolgersi della quantità della chiacchiera in qualità o, meglio, l'incrociarsi dei due aspetti; non dovrebbe invece separare autoritariamente il grano e il loglio dalla loro spirituale unità linguistica. Nessun pensiero sarebbe in grado di aprirsi al non già pensato senza quel tratto di irresponsabilità a causa del quale Heidegger va in collera; è questo tratto che distingue la parola orale da quella scritta con proprietà di linguaggio, e i positivisti persino in quest'ultima possono facilmente stigmatizzare come ingiustificabile quel che oltrepassa ciò di cui si tratta. Incapacità di esprimersi e non aver voglia di parlare non valgono più della chiacchiera. Persino quella oggettività di stampo linguistico, che esige la massima vigilanza contro la frase fatta, ha come condizione la sia pur tanto spezzata vivacità dell'espressione: l'urbanità. Nessuno è in grado di scrivere senza frasi fatte e in modo aderente alla cosa se non è al contempo

un letterato. Prenderne la difesa, dopo lo sterminio degli ebrei, sarebbe un atto dovuto. Lo stesso Karl Kraus ha in fondo disprezzato di più gli illetterati che i letterati. Invece quella condanna sommaria della chiacchiera, in cui la si presuppone sempre nella forma di un'ontologia difettiva, consente ogni volta anche la giustificazione della frase fatta come destino. Dal momento che la chiacchiera è una situazione emotiva, non c'è motivo di imbarazzarsi molto quando l'autenticità si trasforma in chiacchiera. Proprio questo accade oggi al dire originario di Heidegger. Ecco alcuni brani del libro di Ernst Anrich *L'idea dell'università tedesca e la riforma delle università tedesche*:

Sulla base del fermo riconoscimento che oggi nessuna determinata filosofia può essere posta in modo determinante al centro dell'università, allo scopo di tener desta l'universalità e la responsabilità di fronte alla totalità del reale, non è un'intromissione – s'intende nell'autonomia accademica – se sulla base di questo giuramento ippocratico si richiede che ogni scienziato all'interno di questo corpo pratichi la sua scienza rivolto al problema ultimo del fondamento dell'Essere e della totalità dell'Essere e che abbia un continuo scambio di opinioni su questi problemi entro la corporazione che da ciò trae dignità. Se dallo studente, a ragione, si richiede che l'essenza del suo studio debba consistere nel passare dalla sua materia a una comprensione dell'Essere e alla responsabilità davanti alla totalità dell'Essere, si deve allora richiedere al professore che dal suo corso risulti chiaramente come il suo ricercare sia motivato in ultimo dal lottare per questa domanda, ed è lecito attendersi che ciascuno dei suoi corsi sia anche in questo senso un corso che esorti e che risvegli.[15]

In un contesto organizzativo interamente ontico, tali proposizioni fanno uso del gergo dell'autenticità proprio nel modo tipico della chiacchiera, secondo lo schizzo che ne fa Heidegger in *Essere e tempo*. L'autorità alla quale qui il gergo si lega non è invece nessun'altra che la stessa filosofia heideggeriana. Il fatto che nel capitolo in questione si continui a ripetere retoricamente «non è un'intromissione» dovrebbe servire appunto a nascondere una tale intromissione, e cioè il «giuramento» – lo stesso Anrich usa questa parola mitica – sul cosiddetto problema dell'Essere, nonostante che egli, nello stesso istante, ammetta che nessuna determinata filosofia può oggi essere posta al centro dell'università; come se il sospetto problema dell'Essere fosse al di là di ogni critica. Chi a ragione lo disdegna, e per di più

disdegna anche la chiacchiera che se ne fa, dovrebbe nel caso migliore essere espulso dall'università. Con astuzia Anrich si ricollega al fatto che in formule come quella del problema del fondamento dell'Essere gli ingenui colgono una forma di opposizione alla routine esanime delle scienze dello spirito. Un diritto umano degli studenti, il loro bisogno di cose essenziali, viene confuso nel gergo con la mitologia heideggeriana dell'essenza dell'Essere. Lo spirito di cui essi nell'università sentono la mancanza diviene di nascosto il monopolio di una dottrina, che da parte sua demonizza lo spirito nella sua forma di ragione.

Come nel concetto della chiacchiera così in quello delineato con simpatia dello stare-a-portata-di-mano (*Zuhandenheit*), l'avo filosofico dello «stare al sicuro», un'esperienza di sofferenze viene reinterpretata nel suo contrario. In alcuni stadi storici dell'agricoltura e nelle forme elementari di economia mercantile la produzione non era subordinata completamente allo scambio, ma era più vicina ai produttori-consumatori e le loro relazioni reciproche non erano interamente cosali. L'idea ancora irrealizzata di una realtà non deformata difficilmente avrebbe potuto esser concepita senza le tracce lasciate dal ricordo di simili situazioni, sebbene esse probabilmente abbrutissero sul momento coloro che le subivano più di quanto non abbia fatto il capitalismo per lunghi periodi. Nondimeno il pensiero identificante, formatosi scambiando e riportando il diverso all'uguaglianza del concetto, ha frantumato la più ingenua identità. Ciò che Hegel e Marx criticarono nella loro gioventù come estraneazione e reificazione, e contro cui oggi sono tutti in reciproco e non impegnativo accordo, viene invece interpretato da Heidegger ontologicamente, in maniera astorica e, al tempo stesso, in quanto modo d'essere dell'Esserci, come qualcosa in carne e ossa. L'ideologia dello stare-a-portata-di-mano, ma anche la sua controparte, vengono in luce nella prassi di quegli aderenti alla *Jugendbewegung* musicale, che giurano che un vero violino è quello che il violinista si è costruito da sé. Poiché le forme di produzione artigianale sono superate e rese superflue dalla tecnica, quel senso di vicinanza che esse emanavano è diventato così illusorio come il *do it yourself*. L'esser-se-stesso non funzionale delle cose, la loro liberazione dalla coazione all'identità esercitata dallo spirito dominatore, sarebbe l'utopia. Essa presuppone il cambia-

mento del tutto. All'interno della totalità ridotta a sistema di funzioni, il gettare una luce ontologica su quel che resta del cosiddetto stare-a-portata-di-mano serve invece solo a indorarla. Il gergo dell'autenticità parla in nome di esso, come se fosse la voce degli uomini e delle cose che vivono in funzione di se stessi. Attraverso questa finzione il gergo si trasforma, a maggior ragione, in qualcosa che esiste in funzione di effetti contestuali programmati e nascosti a scopo pedagogico. Già il detto wagneriano «essere tedesco significa fare una cosa per la cosa stessa» fece aumentare, usato come slogan, l'esportazione di quello spirito tedesco che fece concorrenza con successo al più progredito pensiero mercificato dell'Occidente, garantendo di non essere una merce. Questo chiarisce l'aspetto artigianale del gergo. Il gergo accoglie il motto ormai abusato che dice: «l'arte è da riportare nel quotidiano, laddove non è solo arte»; dovrebbe esser però anche più che mero uso. Esso esercita il lavoro artigianale all'ombra dell'industria, in modo tanto raffinato quanto economico; raccoglie, alla maniera del *Kitsch*, le copie di quegli impulsi anticonformisti che la prassi ha sepolto sotto di sé e risparmia loro l'inutile fatica di cercare di realizzarsi. Piuttosto il linguaggio preferisce rimboccarsi le maniche e dà a intendere che fare bene il proprio dovere conta più che la riflessione. L'atteggiamento contemplativo, senza intravedere la prassi trasformatrice, simpatizza sempre più apertamente con il qui e ora, con il disbrigo di compiti all'interno di ciò che è dato.

Heidegger si vede costretto, nell'analisi della curiosità, ad accennare a qualcosa di quella dinamica storica che dissolve necessariamente i rapporti statici,[16] dei quali si nutre la teoria dello stare-a-portata-di-mano; chiamarli «integri» è cosa che egli lascia ai suoi seguaci. Certo egli giunge ad approvare come possibilità ontologica il «dis-allontanamento», consacrato dal trattino, cioè il fatto che gli uomini si sollevino al di sopra della semplice immediatezza della riproduzione della loro vita. Ciò nonostante finisce per diffamare la coscienza che è stata liberata dal proprio carcere:

La cura diventa un prendersi cura della possibilità di vedere il «mondo» nel suo semplice apparire, riposando e soffermandosi. L'Esserci cerca ciò che è lontano unicamente per portarselo vicino nel suo apparire. L'Esserci è interessato solo all'apparire del mondo, un modo d'essere,

nel quale esso provvede a rendersi libero da se stesso quale essere-nel-mondo, libero da se stesso quale essere presso ciò che quotidianamente sta all'immediata portata di mano. La curiosità, non più costretta, non si prende cura di vedere, per comprendere ciò che vede, cioè di giungere a un esser per esso, ma solo per vedere. Essa cerca il nuovo esclusivamente come trampolino verso un altro nuovo.[17]

Per Heidegger la via che conduce alla coscienza tollerante è già ineluttabilmente tracciata, ma egli è così poco ben disposto nei confronti della coscienza disinibita, quanto coloro che vengono limitati dalla cerchia dei propri doveri e che diffidano dell'arte e dello spirito emancipato dalla prassi come di cose volubili. Egli pone sullo stesso piano la coscienza emancipata e la curiosità. L'odio nei suoi confronti si unisce a quello contro la mobilità; essi vengono inculcati, anche allo spirito, dall'obsoleta saggezza del detto: «resta in campagna e vivi onestamente».[18] Alla psicoanalisi genetica è nota la minaccia di castrazione che grava sulle domande dei bambini intorno al sesso. Sullo stesso livello della risposta brutale «queste cose non ti riguardano» si pone l'atteggiamento dell'ontologo, che presume di essere oltre la psicologia. Insultando la curiosità, il pensatore insulta il pensiero: senza di essa il soggetto resterebbe carcerato nella torbida coazione a ripetere e non si aprirebbe mai all'esperienza. Certamente una simile concezione illuminista non è tutta la verità, come d'altra parte lo stato di cose sociale non diviene migliore in seguito alla denuncia heideggeriana del Si anonimo, di cui vengono rimproverati solo i sintomi. Solo che la sua obiezione alla curiosità nasce dal voler dire di sì ad ogni costo; essa non avrebbe «nulla a che fare con la visione meravigliata dell'ente, con il *thaumazein*; non le sta a cuore di essere condotta dallo stupore davanti a ciò che non si comprende, essa procura, invece, un sapere, ma unicamente per aver saputo».[19] Hegel ha criticato la curiosità nella *Differenza* in modo molto più penetrante; non come una situazione emotiva ma come il comportamento della coscienza reificata nei confronti dell'oggetto privo di vita:

Lo spirito vivente, che vive in una filosofia, esige, per svelarsi, di essere generato da uno spirito affine. Come un fenomeno estraneo, si sottrae, sfiorandolo, all'atteggiamento storico che muove da un qualunque interesse alla conoscenza di opinioni, e non rivela la sua inte-

riorità. Può essergli indifferente il dover servire a ingrandire la restante collezione di mummie e l'universale cumulo delle accidentalità; infatti esso stesso si è sottratto alla curiosità catalogatrice di conoscenze.[20]

Ciò che vi è di ripugnante nella curiosità e, più in generale, nell'avidità non si può minimizzare. Non si tratta però del moto che va cercando a tentoni, ma di ciò in cui si è trasformato reattivamente sotto la pressione della frustrazione infantile, che deforma ciò che una volta cercò di liberarsi dall'identico e dal sempre uguale. Il carattere dei curiosi è tale perché durante l'infanzia le loro domande sul sesso non ebbero risposta: il piacere da loro provato è un pallido surrogato. Colui al quale fu nascosto ciò che lo riguarda si immischia malignamente proprio in ciò che non lo riguarda, si inebria invidiosamente di informazioni su fatti ai quali non è bene che partecipi pure lui. Questa è la relazione in cui stanno l'avidità e il libero desiderio. La genesi della curiosità è indifferente alla superbia heideggeriana nei confronti del meramente ontico. Egli addebita la mutilazione nel saldo passivo del singolo soggetto mutilato, intendendolo però come un saldo passivo dell'Esserci in generale. Egli fa dell'attività eteronomamente vincolata e non molestata da quel sapere ozioso che è la curiosità la garanzia dell'esistenza: questa è certamente la preistoria filosofica del cliché del vincolo. Nel momento in cui Heidegger denunzia quella che per la sua teoria è una possibilità soltanto ontologica, egli diviene un fautore della miseria reale. Come la retorica idealista, l'autenticità si colloca in anticipo, mediante il progetto dei suoi «esistenziali», dalla parte dell'indigenza contro la sazietà e l'abbondanza; e perciò, nonostante la sua intenzionale neutralità e la sua lontananza dalla società, si pone dalla parte dei rapporti di produzione, i quali, insensatamente, causano il perdurare dell'indigenza. – Quando infine Heidegger nomina, come «terzo carattere essenziale di questo fenomeno», «il continuo vagare»,[21] viene rievocata con la tecnica dell'allusione di sicuro effetto demagogico, che tace laddove attende un consenso tacito, la figura di Asvero.[22] La fortuna della mobilità diviene una maledizione per chi è senza patria. Ma il contrario dell'«Esserci quotidiano» che si «sradica di continuo»[23] è la «visione meravigliata dell'ente», non certo quella dell'Essere. Nell'opera

filosofica del 1927 l'intellettuale privo di radici ha il segno giallo[24] di ciò che è distruttivo.

Quanto il sociale sia profondamente insito nell'analisi heideggeriana dell'autenticità è ammesso, senza volerlo, dalla sua terminologia. Come è noto, Heidegger sostituisce la categoria tradizionale della soggettività con l'Esserci, la cui essenza è l'esistenza. L'essere però «di cui ne va per questo ente nel suo essere è sempre mio».[25] La soggettività dovrebbe distinguersi per questo dagli altri enti e si dovrebbe impedire che l'Esserci «venga inteso ontologicamente come un caso o un esemplare di un genere dell'ente inteso come semplice-presenza».[26] Questa costruzione, ispirata dalla dottrina kierkegaardiana della «trasparenza» del Sé,[27] pretende che si parta da un ente – quello che la gnoseologia tradizionale considera come datità immediata dei fatti della coscienza – che tuttavia, come già l'Io dell'idealismo speculativo, dovrebbe essere più che meramente fattuale.[28] Dietro l'impersonale «di cui ne va» sta il fatto che l'Esserci, per Heidegger, sarebbe coscienza. La comparsa di quella formula segna l'inizio della *scène à faire* di Heidegger. L'essere viene trasformato da concetto astratto in un qualcosa di assolutamente primario, non meramente posto, grazie al fatto che Heidegger indica un ente, chiamato «Esserci», che sarebbe al tempo stesso non solo ente, ma anche la condizione pura di se stesso, senza perdere per questo niente della sua individuazione, della sua pienezza, della sua presenza in carne ed ossa. Il gergo, volente o nolente, procede secondo questo schema fino alla nausea. Esso pone rimedio alla mancanza di senso dell'Esserci e richiama la salvezza dal mondo delle idee riponendola nell'Esserci stesso. Questo è ciò che viene murato nel titolo di proprietà della persona in quanto tale. Il fatto che l'Esserci si apparterrebbe, che sarebbe «sempre mio», costituirebbe l'unica determinazione generale ancora estraibile dall'Esserci dopo la decostruzione del soggetto trascendentale e della sua metafisica. Il *principium individuationis* opposto in quanto principio all'individualità singola, che a sua volta ne sarebbe la caratteristica peculiare – in altri termini quella che una volta era l'hegeliana unità dialettica del generale e del particolare – viene trasformato in un rapporto di proprietà a cui compete il rango e il diritto dell'apriori filosofico. «Il discorso rivolto all'Esserci» deve «in con-

formità alla struttura di questo ente che è sempre mio far ricorso continuamente al pronome personale.»[29] La distinzione tra autenticità e inautenticità, proprio quella kierkegaardiana, viene a dipendere dalla circostanza che questo ente, l'Esserci, scelga se stesso, il suo «essere-sempre-mio», oppure no.[30] Salvo smentita, il criterio dell'autenticità e dell'inautenticità diviene la decisione soggettiva di esser se stesso, cioè di appartenersi. Così viene attuata la reificazione di quel soggetto il cui concetto era costruito come controparte dell'oggettività. Questa reificazione è oggettivamente derisa dal linguaggio, che ancora una volta commette lo stesso misfatto; il concetto generale di *Jemeinigkeit* (essere-sempre-mio), a cui il linguaggio riconduce la soggettività in se stessa intesa come titolo di proprietà, nell'argot berlinese suona come una variante di *Gemeinheit* (volgarità).[31] Quel titolo di proprietà è preteso d'ora in poi da tutto quel che sta sotto il nome di «esistenziale» o di «esistentivo». L'alternativa tra l'autenticità e l'inautenticità, intesa ontologicamente al di là dei condizionamenti reali, è basata sulla decisione per il proprio Sé oppure no, nel senso del tutto formale, ma di fatto oltremodo carico di conseguenze, di appartenersi. Una volta raggiunta una tale ontologia dell'assolutamente ontico, la filosofia non ha più bisogno di preoccuparsi dell'origine mitico-sociale di quel titolo di proprietà del singolo in quanto tale che è avanzato da parole come «io» e, ancora di più, «personalità»; inoltre non deve più preoccuparsi di sapere in quale misura la società e la psicologia consentano che un uomo sia se stesso o lo diventi, e se per caso il male antico non si concentri ancora una volta nel concetto di tale ipseità. Il rapporto sociale incapsulatosi nell'identità del soggetto si trasforma, dopo esser stato desocializzato, in un essere in sé. L'individuo che non può più contare su alcuna proprietà stabile si aggrappa a se stesso nella sua estrema astrattezza come al suo ultimo nucleo, che presumibilmente non può perdere. La metafisica estinguendosi conforta con le sconfortanti parole: «dopo tutto si resta pur sempre quel che si è». Poiché gli uomini non restano affatto quel che sono, né socialmente e nemmeno biologicamente, essi si rifanno, con il magro resto dell'essere uguale a se stesso, un segno di distinzione sociale e spirituale. Quel nucleo imperdibile che come sostrato non ha altro che il proprio concetto, la tautologica

ipseità del Sé, dovrebbe fornire ciò che Heidegger chiama «suolo», che gli autentici hanno e che ai non autentici manca. Quel che sarebbe essenza dell'Esserci, quindi più che la sua mera esistenza, non è altro che la sua ipseità: lo stesso Esserci. L'obiezione che si può muovere contro il linguaggio di Heidegger non è che esso, come ogni linguaggio filosofico, sia permeato di figure tratte da un'empiria al di sopra della quale desidera elevarsi, ma piuttosto che esso faccia della cattiva empiria una trascendenza.

Heidegger cerca un alibi contro l'accusa di soggettivismo gnoseologico. L'essere-sempre-mio oppure l'ipseità del Sé che esiste autenticamente non dovrebbe essere confuso con l'identità del soggetto.[32] Altrimenti l'idealismo del pensiero che pretende di essere «iniziale» viene fuori chiaramente: e infatti l'essere heideggeriano, al quale del resto vengono attribuite azioni incondizionate d'ogni genere,[33] resta ciò nonostante un soggetto privato della sua soggettività, quell'Io assoluto fichtiano per così dire senza testa che la tradizione filosofica contrappone a quello meramente empirico. Ma il fatto è che la distinzione non può essere mantenuta. Se il criterio di distinzione fosse che delle persone reali si predica l'esser-sempre-mio e non il loro principio astrattamente preordinato, verrebbe meno il primato ontologico dell'esser-sempre-mio. Viceversa persino l'identità idealista ormai fuori moda, quale identità appunto delle «rappresentazioni» di una coscienza, era rimandata al fattuale come condizione della sua possibilità propria. In modo quasi irriconoscibile questa dialettica riemerge ancora una volta in Heidegger, reinterpretata però come cardine di tutta la sua impostazione. Quest'ultima si rivolge contro un'eventuale critica, come Hegel una volta si rivolgeva contro la filosofia della riflessione. La critica non si accorgerebbe della struttura scoperta di recente o riscoperta al di là del dualismo di fatto ed essenza, che Husserl insegnava ancora seguendo la tradizione. Dalla costruzione che ha il compito di ricavare quella struttura dipende non solo la filosofia di Heidegger ma, di seguito, l'intero gergo dell'autenticità. Essa si trova in uno dei primi passi di *Essere e tempo*, dove Heidegger tratta del primato dell'Esserci. Egli interpreta la soggettività come quel concetto in cui si perde la differenza degli opposti (*Indifferenzbegriff*): l'unità di essenza e fatto.

L'Esserci avrebbe due primati. Da un lato sarebbe ontico, vale a dire determinato dalla sua esistenza concreta. «Esserci» in altre parole denoterebbe il fattuale, l'esistente. D'altro lato, tuttavia, «l'Esserci» sarebbe «in sé ontologico per la sua costituzione esistenziale».[34] In questo modo alla soggettività viene attribuita immediatamente una determinazione contraddittoria: da un lato l'essere fattuale, effettivo, dall'altro, come richiesto dalla filosofia tradizionale, l'essere, in quanto coscienza, condizione a priori della possibilità della fatticità, nei cui confronti la soggettività sarebbe concetto puro, essenza e infine l'husserliano εἶδος ἔγω.[35] In opposizione alla teoria tradizionale del soggetto, questo carattere ambivalente (*Doppelcharakter*), che sarebbe al tempo stesso quello di un'assoluta unità in sé anteriore alla caduta nella scissione, avrebbe l'importanza di quel ritrovamento che funge da chiave di interpretazione. In funzione di questo carattere ambivalente Heidegger si serve del metodo arcaicizzante, cioè scolastico. Egli attribuisce all'Esserci, come sue qualità, non solo quei due caratteri, ma anche la loro unità, senza curarsi del fatto che essi, fissati come tali, entrano in conflitto con il principio di non-contraddizione. L'Esserci «è», secondo Heidegger, non soltanto ontico – se si pensa infatti a ciò che è sussunto sotto il concetto di Esserci, questa non sarebbe altro che una tautologia – ma anche ontologico. Predicando contemporaneamente dell'Esserci sia l'ontico che l'ontologico, ciò che in questa predicazione è regressivo lo si può cogliere nel suo aspetto di falsità. Un concetto ontologico non può essere attaccato a un sostrato come se fosse il suo predicato. Né l'esser fattuale è un predicato di un concetto – dopo la critica kantiana della prova ontologica di Dio nessuna filosofia dovrebbe sentirsi ancora in grado di asserire una cosa del genere – né lo è il suo non esser fattuale, la sua essenzialità. Questa è piuttosto il carattere della relazione del concetto con la fatticità sintetizzata in esso; ma in nessun caso gli si addice, come suggerito da Heidegger, quale qualità «in sé». Che l'Esserci «sia» ontico oppure ontologico in senso stretto non può essere oggetto di giudizio alcuno; infatti ciò che si intende con la parola «Esserci» è un sostrato e quindi il senso del concetto di Esserci è qualcosa che non è concetto. Piuttosto «ontico» e «ontologico» esprimono solo forme di riflessione di tipo diverso, applicabili sol-

tanto a determinazioni dell'Esserci oppure alla posizione di esse nella teoria, ma non immediatamente al sostrato inteso. Il loro luogo è la loro reciproca mediazione concettuale. Heidegger la proclama immediatezza *sui generis* e così, di colpo, l'Esserci viene trasformato in un terzo momento, senza considerare che il carattere ambivalente, dalla cui coniugazione Heidegger ricava quel terzo, non può essere affatto rappresentato indipendentemente da ciò che accade concettualmente al sostrato. Il fatto che niente si mantenga identico senza l'unità categoriale e che questa non sussista senza ciò che essa sintetizza, sembra in Heidegger il fondamento dei momenti che debbono essere distinti; questi sembrano derivati. Niente tra cielo e terra è in sé ontico oppure ontologico, ma lo diviene solo grazie alle costellazioni nelle quali la filosofia lo pone. Il linguaggio disponeva per questo scopo di uno strumento apposito, quando parlava di teorie, giudizi e prove ontologiche piuttosto che dell'ontologico *sans façon*. Questa oggettivazione trasforma l'ontologico ogni volta già in quell'ontico mediante cui il senso della parola «ontologico», restringendosi, viene fuori: logos dell'ontico. Heidegger, che dopo *Essere e tempo* cercò di interpretare dal punto di vista del suo progetto filosofico la *Critica della ragion pura*, aveva prima commesso qualcosa di molto simile a ciò che Kant critica nell'ontologia razionalista: un'anfibolia dei concetti di riflessione. È possibile che egli non si sia accorto dello scambio; in ogni caso il suo progetto filosofico ne trae oggettivamente vantaggio. Infatti è immediatamente evidente che, secondo la terminologia corrente, si debba definire ontologico quel concetto di un ente che ne determina gli attributi essenziali; se però se ne fa di nascosto l'essenza ontologica dell'ente in sé, risulta allora proprio quel concetto di Essere che è prioritario rispetto ai concetti di riflessione; anzitutto risulta, in *Essere e tempo*, l'ipostasi della sfera ontologica, della quale si nutre tutta la filosofia heideggeriana. L'anfibolia può basarsi sul fatto che effettivamente nel concetto di soggetto passano l'uno nell'altro due determinazioni: quella sua propria come soggetto esistente, quale essa permane ancora indelebilmente nella congiunzione kantiana del soggetto trascendentale con l'unità della coscienza personale, e quella del soggetto come coscienza in generale, come costituente di ogni cosa esistente. Se però è vero che questo passare è inevitabile per il concetto di sog-

getto, in quanto espressione della dialettica del soggetto e dell'oggetto all'interno del soggetto e in quanto prova della concettualità sua propria; se è vero pure che la soggettività non è riconducibile immediatamente a nessuno dei suoi poli, che appartengono a γένη differenti, non per questo si può trasformare questa inevitabilità da carenza (*Mangel*) concettuale in una immaginaria cosa stessa (*imaginäre Sache selbst*): non si può trasformare la mediazione nell'identità non mediata del mediante e del mediato. Certo l'uno non è senza l'altro; tuttavia entrambi non costituiscono affatto un'unità, come invece suggerisce la tesi di fondo di Heidegger. La loro identificazione significherebbe infatti che il pensiero identificante avrebbe fagocitato il momento non identico, l'esistente, a cui allude la parola «Esserci», e avrebbe così riprodotto in segreto proprio quel soggetto assoluto capace di creare, dal quale crede di essersi sottratta la partenza del sedicente esser-sempre-mio. Il principio secondo il quale l'Esserci ha un carattere ambivalente, ontico e ontologico, spodesta il senso stesso dell'Esserci. Questo è l'idealismo nascosto di Heidegger. Per lui la dialettica tra l'ente e il concetto nel soggetto diviene la realtà superiore dell'Essere e così la dialettica viene sospesa. Ciò che si vanta di afferrare una realtà sostanziale andando alle spalle dei concetti di riflessione, soggetto e oggetto, in realtà reifica la loro insolubilità (*Unauflöslichkeit*), l'irriducibilità dell'uno all'altro, trasformandola in un essere in sé. Nella filosofia è questa la forma normale di quel raggiro che poi il gergo commette ripetutamente. In forma non dichiarata e senza ricorrere alla teologia, il gergo rivendica con un colpo solo che l'essenziale è reale e, viceversa, che l'ente è essenziale, pieno di senso, giustificato.

Fino a che punto l'essere-sempre-mio e quindi l'autenticità, nonostante le assicurazioni di Heidegger, terminino nella mera identità, può essere mostrato *e contrario*. Indipendentemente dal significato che egli dà alla parola «inautentico», è comune a tutte le categorie del «Si» che in esse un soggetto non è se stesso, non è identico a sé. Questo è il caso, in particolare, dell'«incapacità di soffermarsi» considerata come un abbandonarsi al mondo: invece di restare presso se stesso «per essere consapevolmente nella verità», il soggetto si aliena nell'Altro.[36] Ciò che nella fenomenologia hegeliana costituiva un momento

necessario dell'esperienza della coscienza, per Heidegger diviene anatema, perché l'esperienza della coscienza viene ristretta all'esperienza del proprio sé; ma così l'identità, nucleo vuoto di quella ipseità, prende il posto dell'ideale. Anche il culto dell'ipseità è reattivo; il suo concetto viene eternizzato proprio nell'attimo in cui ha già fatto il suo tempo. Il pensiero tardoborghese regredisce fino alla nuda autoconservazione, allo spinoziano *sese conservare* degli inizi del periodo borghese. Chi però si chiude nella mera determinazione modale della sua esistenza, perché gli fu recisa ogni altra possibilità, in questo modo la feticizza. La ipseità lasciata libera e fissata come tale diviene a maggior ragione un momento dell'esteriorità, il soggetto diviene oggetto delle sue stesse cure e premure. Questa non è altro che la risposta ideologica al fatto che la situazione attuale produce chiaramente dappertutto quella debolezza dell'Io che dissolve il concetto di soggetto come individualità. La debolezza e il suo contrario invadono la filosofia di Heidegger. L'autenticità ha il compito di placare la coscienza della debolezza e tuttavia le assomiglia. Essa sottrae al soggetto vivente ogni determinazione in modo simile a quanto avviene di fatto per le sue qualità. Ciò che in realtà il mondo cagiona agli uomini viene trasformato nella possibilità ontologica dell'inautenticità dell'uomo. Da qui v'è solo un passo alla critica corrente della cultura, che, autolegittimata, ha sempre da ridire contro l'appiattimento, la superficialità, la massificazione.

L'uso linguistico non terminologico di «autentico» evidenzia ciò che è essenziale per una cosa contrapponendolo all'accidentale. Chi non si ritiene soddisfatto di stupidi esempi da manuale ha bisogno di riflettere, spesso addirittura dell'intera teoria, per accertarsi di ciò che è essenziale in una cosa. Ciò che è autentico e ciò che è secondario nei fenomeni quasi mai salta fuori difilato da essi. Per determinarlo nella sua oggettività deve essere riflesso soggettivamente. Certamente è essenziale in un operaio, ad un primo sguardo, che egli debba vendere la sua forza lavoro; che i mezzi di produzione non gli appartengano; che egli produca beni materiali; non che egli sia membro di un *Kleingartenbauverein*,[37] sebbene questo a lui stesso possa sembrare più essenziale. Non appena però si pone la domanda sull'essenza di un concetto così centrale come quello di capitalismo,

Marx e le definizioni nominali di Max Weber discordano completamente. In molti casi a fissare la distinzione tra l'essenziale e il non essenziale, tra l'autentico e l'inautentico, è l'arbitrio di colui che definisce. Questo tuttavia non implica affatto una relativizzazione del concetto di verità. La ragione di ciò deve essere ricercata nel linguaggio. Esso fa un uso fluttuante della parola «autentico», che oscilla comunque anche in base al proprio peso, come fanno le espressioni occasionali. Nel giudizio su ciò che è autentico in un concetto confluisce pure l'interesse che si rivolge ad esso; il suo momento autentico può essere determinato solo guardandolo da una prospettiva che non è la sua, non restando al suo interno. In quest'ultimo caso la disputa su ciò che è autentico in un concetto finirebbe per degenerare nella ricerca di cavilli definitori. Nondimeno ciò che è essenziale in una cosa ha sempre anche il suo *fundamentum in re*. Il nominalismo ha torto di fronte all'uso acritico del linguaggio nella misura in cui non prende in considerazione il momento di oggettività del significato delle parole, che entra nelle configurazioni del linguaggio e che non resta immutato. Questo momento ha nei significati un dissidio insanato con gli atti soggettivi di conferimento del significato. La coscienza del momento oggettivo di ciò che è autentico, impulso di tutta la scuola di Brentano, in modo particolare del suo allievo Husserl, ha contribuito alla dottrina heideggeriana dell'autenticità secondo cui l'essenza di una cosa non sarebbe affatto un prodotto arbitrario del pensiero soggettivo oppure un'unità distillata di significato. Heidegger ne fa l'aureola dell'autentico: un momento del concetto viene trasformato nel concetto in quanto tale. Il *fundamentum in re* viene infilzato dai fenomenologi come un'individuazione in sé essente dell'essenza; anch'esso diviene cosale come una *res*, nominabile senza tener conto della mediazione soggettiva del concetto. L'impostazione di Heidegger desidererebbe sfuggire a quella husserliana, che distingue essenza e fatto, e all'intera controversia antinominalista; resta tuttavia debitrice alla scuola di Husserl per quel corto circuito che trasforma immediatamente l'autentico nella determinazione delle cose, in un dominio particolare d'oggetti. Da qui la sostantivazione dell'autenticità, la sua promozione a esistenziale, a situazione emotiva. Grazie alla presunta indipendenza dal pensiero, il momento

oggettivo dell'essenza si eleva superando se stesso, per poi apparire addirittura, nei confronti della relatività del soggetto, come l'assoluto, come il *summum bonum*, mentre d'altro lato lo si continua contemporaneamente a esporre, alla maniera di Scheler, come reperto d'una indagine soltanto descrittiva. Il sesto senso linguistico, in cui certo gli autentici vedranno un segno di decadenza, protesta contro la sostantivazione subita in questo contesto dalla parola chiave del gergo. Il suffisso «ità» lo si usa regolarmente per i concetti d'essenza; esso esprime sempre la sostantivazione di una qualità; così «laboriosità» esprime la sostantivazione della qualità che si addice a tutti i laboriosi essendo comune a tutti loro. Al contrario «autenticità» non è il nome di una qualità reale specifica, ma resta formale e relativa a un contenuto che in essa è tralasciato o addirittura respinto, anche in quei casi in cui è usata solo come aggettivo. Essa non dice nulla sull'essenza di una cosa, ma dice se, e in che misura, una data cosa corrisponde a ciò che è già presupposto nel suo concetto, in implicita contrapposizione con ciò che la cosa è solo in apparenza. L'«autenticità» riceverebbe semmai significato dalla qualità che di essa si predica. Il suffisso «ità» induce però a credere che essa abbia già in sé quel contenuto. La mera categoria di relazione viene ripescata e messa in mostra, a sua volta, come un concreto; la cosa più alta sarebbe, secondo questa logica, ciò che è completamente se stesso. Il Platone ripristinato è più platonico di quello originale, il quale, perlomeno nel periodo di mezzo, associava ad ogni oggetto, anche al più infimo, la propria idea e non scambiava affatto la corrispondenza dell'oggetto all'idea con il Bene. In nome dell'autenticità contemporanea anche un torturatore potrebbe invece avanzare una qualsiasi pretesa ontologica di risarcimento nella misura in cui non è stato altro che un buon torturatore.

Il primato del concetto sulla cosa, attraverso l'alleanza dell'autenticità con l'esser-sempre-mio, passa alla mera singolarità, che è così artificiosa come già la *haecceitas* della filosofia tardoscolastica di Duns Scoto, la quale, trasformando la stessa insolubilità del questo-qui, la sua non-universalità in un universale, fissa il paradigma di ogni ontologizzazione dell'ontico.[38] Il tabù posto sulla riflessione soggettiva giova al soggettivismo: l'au-

tenticità, secondo il linguaggio tradizionale della filosofia, equivarrebbe alla soggettività come tale. In questo modo però, senza che lo si faccia notare, la soggettività diventa l'autorità che giudica di ciò che è autentico. Poiché ad esso viene negata ogni determinazione oggettiva, a determinarlo è l'arbitrio del soggetto, che è l'autenticità di se stesso. La pretesa giurisdizionale della ragione, avanzata ancora da Husserl, viene meno. Nel concetto di «progetto» di *Essere e tempo*, dal quale poi di fatto si svilupparono tutti gli altri possibili progetti ontologici, per lo più gradevolmente annacquati, si conservava ancora un resto di coscienza di un simile arbitrio. Seguendo una strategia studiata, il tardo Heidegger lo rielabora. Mentre nel concetto esistenziale di «progetto» si era salvata anche un po' di libertà di pensiero contro la mera positività, adesso il progetto viene trasformato, in quanto progetto dello stesso Essere, in qualcosa che si autoprogetta, che toglie libertà al pensiero. Heidegger indietreggia tanto poco davanti all'aspetto provocatorio di una teoria solo ausiliaria quanto davanti al sospetto di *hybris*: nella sua corazza egli era così consapevole delle parti non protette, da preferire il ricorso alla costruzione più violenta di tutte piuttosto che chiamare la soggettività per nome. Egli compie un voltafaccia tattico nei confronti del momento soggettivo dell'autenticità: essa non è più per lui un momento logico mediato dalla soggettività, ma qualcosa che è situato oggettivamente nel soggetto, nello stesso Esserci. Il soggetto osservante devolve al soggetto in quanto osservato quel che sarebbe autentico: il comportamento nei confronti della morte. Questo spostamento sottrae al soggetto il momento della libertà e della spontaneità, che si irrigidisce completamente, al pari delle situazioni emotive heideggeriane, trasformandosi in qualcosa come un attributo della sostanza «Esserci». L'odio contro la psicologia reificante fa scomparire nei viventi proprio ciò per cui essi non sarebbero cosali. In quanto modo di comportamento che viene attribuito all'esser-soggetto del soggetto e non al soggetto in quanto soggetto che si comporta, l'autenticità – per la teoria il non oggettivo come tale – viene oggettivata, prefissata e preordinata al soggetto come possibilità, senza che egli stesso possa farci nulla. Si giudica secondo la logica della battuta di quel cocchiere, il quale, chiamato a giustificarsi per le frustate che infligge senza

pietà al suo cavallo, risponde che un cavallo, se è un cavallo, deve correre. Introdotta dapprima descrittivamente, la categoria dell'autenticità, che nacque dalla domanda, al confronto ingenua, su che cosa è autentico in una cosa, diventa un destino miticamente imposto. All'interno di quel distacco totale dalla natura proprio di una struttura ontologica che desidera innalzarsi al di là di ogni ente, il destino diventa una determinazione di natura. Gli ebrei vengono puniti per il fatto di essere tali, per destino e per natura indistintamente. Il reperto dell'analisi esistenziale di Heidegger, in base al quale il soggetto sarebbe autentico nella misura in cui possiede se stesso, dà una nota di merito a chi dispone sovranamente di se stesso come di una sua proprietà, a chi ha contegno – interiorizzazione e apoteosi al tempo stesso del principio di dominio sulla natura. «L'uomo è quello che è, proprio testimoniando il proprio Esserci.»[39] La testimonianza di tale esser-uomo, «che concorre a costituire l'Esserci dell'uomo», accadrebbe «nella creazione di un mondo e nel suo sorgere, come pure nella sua distruzione e nel suo tramontare. La testimonianza dell'esser-uomo e, con questo, la sua autentica attuazione, accade a partire dalla libertà della decisione. Questa coglie il necessario e si pone nel vincolo di un ordine supremo».[40] Con un linguaggio elevato, e tuttavia già gergale, si parla come un sottufficiale che se la prende con la propria vigliaccheria. Oltre la tautologia sporge solo l'imperativo: controllati. Non per nulla in Kierkegaard, il capostipite di tutta la filosofia dell'esistenza, la vita retta è definita tramite la sola decisione. Per essa parteggiano tutti i suoi successori, anche i teologi dialettici e gli esistenzialisti francesi. La soggettività e lo stesso Esserci vengono ricercati nel controllo assoluto del singolo su se stesso, senza che siano prese in considerazione le determinazioni dell'oggettività alle quali egli è aggiogato. In particolar modo in Germania il singolo viene limitato dal «vincolo di un ordine» che è del tutto astratto e perciò concretizzabile a seconda dei rapporti di potere, come avviene nell'espressione-feticcio «da soldato». A questo prezzo gli ontologi esistenziali e i filosofi dell'esistenza sotterrano l'ascia di guerra.

Comportamento del guerriero. In situazioni uniche, che non si ripetono mai assolutamente identiche, la risolutezza è la capacità di deci-

dersi quando ne va della vita o della morte. Disponibilità al rischio, unita a un senso del possibile e a una continua prontezza di spirito, sono i tratti fondamentali di questo comportamento, per il quale certo si possono dare delle regole, ma che nell'essenziale non si può ricondurre a regole e non è deducibile in concreto da esse. Nel caso estremo diviene palese quel che io autenticamente sono e posso.[41]

I portavoce dell'esistenza cadono nella mitologia degli eroi anche quando non se ne rendono conto. Certo, il disporre illimitatamente di sé, senza restrizioni eteronome, converge con la libertà. Gli uomini sarebbero conciliati con il loro concetto non appena le loro determinazioni per una volta non fossero loro imposte, in un felice capovolgimento del dominio sulla natura. Non vi è cosa però che la filosofia e il gergo desiderino meno. Mentre si ipostatizza l'autocontrollo, si resta privi del diritto all'autorealizzazione. Non si anela a nessuna fine dei controlli, ma i controlli finiscono per essere interiorizzati nell'essere dell'Esserci, secondo il vecchio costume dell'idealismo tedesco che non parlava mai di libertà senza aggiungere che essa è una cosa sola con l'obbedienza. Se dalle parole della lingua empirica *tel quel* si estrapola quale loro significato autentico ciò che sarebbe loro proprio, ne consegue che il mondo meramente esistente, che decide ciò che di volta in volta è proprio delle parole, diviene l'istanza suprema per ciò che ha e per ciò che non ha da essere. Oggi in realtà una cosa è essenzialmente solo ciò che essa è sotto il dominio dell'accidentalità; l'essenza è una realtà difettiva.

4.

Il paragrafo 50 di *Essere e tempo*, intitolato «Schizzo della struttura ontologico-esistenziale della morte», contiene, senza vergognarsi, la proposizione: «All'Esserci, come essere-nel-mondo, sovrastano molte cose.» [1] Una volta si attribuì a un autore di aforismi francofortese di rilevanza locale il detto: «chi guarda dalla finestra vede molte cose». Heidegger pone a questo livello la sua stessa concezione dell'autenticità in quanto essere-per-la-morte. Si vuole che l'essere-per-la-morte sia qualche cosa di più della mortalità, che viene svalutata in quanto empirico-cosale; ma viene distinto a sua volta, in favore dell'ontologia, anche dalla riflessione soggettiva sulla morte. L'esser-se-stesso non si baserebbe su uno stato eccezionale del soggetto, separato dal Si,[2] né sarebbe una forma di coscienza soggettiva; l'essere-per-la-morte autentico non è un «pensare alla morte»,[3] che non è cosa gradita al filosofo monopolista: «Nell'attuale povertà del mondo questo è necessario: meno filosofia e una maggiore attenzione al pensiero; meno letteratura e più cura della lettera delle parole.» [4] L'atteggiamento da lui disapprovato

consiste nella possibilità di pensare alla morte, calcolando il come e il quando della sua realizzazione. Questo scervellarsi sulla morte certo non la priva completamente del suo carattere di possibilità, poiché la morte è ancora pensata come qualcosa che verrà, ma la svuota, tentando di controllarla per mezzo di calcoli. Si vuole che la morte, come evento possibile, mostri meno che sia possibile la sua possibilità. Al contrario, nell'essere-per-la-morte, se esso deve trovare tramite la comprensione una diversa via d'accesso alla descritta possibilità come tale, la possibilità deve essere compresa senza attenuazioni come possibilità, deve essere realizzata e sopportata come possibilità in ogni comportamento.[5]

In maniera tipicamente antintellettuale la riflessione sulla morte viene screditata in nome di qualcosa che si presume più profondo e viene sostituita dal «sopportare», da un gesto di mutismo anche interiore. L'ufficiale, si potrebbe aggiungere, secondo la tradizione del corpo dei cadetti impara a morire, ma per questo è meglio che egli stesso non si occupi di ciò che nel suo mestiere, dopo l'uccisione degli altri, è la cosa più importante. L'ideologia fascista dovette per di più rimuovere dalla coscienza il sacrificio annunciato in favore del predominio tedesco, perché la chance di ottenere ciò per cui veniva richiesto era sin dall'inizio troppo piccola per reggere una tale consapevolezza. «Il sacrificio ci renderà liberi», scrisse un funzionario nazionalsocialista nel 1938,[6] modificando polemicamente uno slogan socialdemocratico.[7] Heidegger è d'accordo. Ancora nell'ottava edizione di *Che cosa è la metafisica?*, apparsa nel 1960, egli ha mantenuto, senza attenuarne opportunisticamente i toni, le seguenti proposizioni:

Il sacrificio è il prodigarsi dell'uomo nella salvaguardia della verità dell'Essere per l'essente, prodigarsi che è sottratto ad ogni costrizione, perché sorge dall'abisso della libertà. Nel sacrificio avviene quella segreta gratitudine che, sola, consente di apprezzare la gratuità con cui l'Essere nel pensiero si è consegnato all'essenza dell'uomo, affinché egli nel riferimento all'Essere ne assuma la guardia.[8]

Ma poiché si vuole che l'autenticità non sia il fatto empirico del dover morire e nemmeno un atteggiamento di riflessione soggettiva, essa si trasforma in uno stato di grazia, in una caratteristica per così dire razziale dell'interiorità che si ha oppure no, senza che di essa si possa asserire altro che, tautologicamente, l'esserne appunto partecipi. E infatti Heidegger è costretto irresistibilmente a fare uso di espressioni tautologiche negli excursus seguenti sulla morte: «Essa è la possibilità dell'impossibilità di ogni comportamento rispetto a (...), di ogni esistenza»,[9] quindi, molto più semplicemente, la possibilità di non esistere più. A chi obiettasse che la filosofia dei modi d'essere dell'Essere è in ogni caso tautologica, perché questi sarebbero proprio quello che sono, si risponderà che in tal caso la mera recitazione meccanica delle parole, rinunciando ad ogni predicazione concettuale, finirebbe per liquidare il pensiero

stesso. Lo stratega si guardò bene dall'esplicitare quella conseguenza; nella sua opera il filosofo la trasse fino in fondo. L'autenticità trasforma poi di nuovo, a vantaggio della propria dignità, la carenza concettuale, l'indeterminabilità, nel *Diktat* di qualcosa che si deve prendere così com'è, senza porre domande. Ciò che tuttavia dovrebbe essere più che mero Esserci dissangua il meramente esistente, vale a dire quella fragilità che non è riconducibile al suo concetto puro, ma che inerisce appunto al sostrato non concettuale. La mera tautologia che propaga il concetto rifiutandosi di determinarlo, e che invece di ciò lo ripete rigidamente, è lo spirito come atto di violenza. Ciò che sta a cuore al gergo, a cui deve sempre stare a cuore qualcosa, è identificare l'essenza – «l'autenticità» – con il fatto più brutale. La coazione a ripetere è tuttavia indice di un fallimento: dell'incapacità del pensiero di penetrare ciò che dovrebbe pensare, se si vuole che resti spirito.

La violenza è insita tanto nella forma linguistica quanto nel nucleo della filosofia di Heidegger: nella costellazione in cui essa pone autoconservazione e morte. Il fatto che la morte, di cui il principio di autoconservazione si serve quale *ultima ratio* per minacciare coloro che vi sono sottomessi, venga trasformata nell'essenza propria di quel principio, mira a una teodicea della morte. Non senza un qualche elemento di verità. L'Io dell'idealismo, che assolutizza il suo autoporsi e la sua autosussistenza, diviene, secondo la concezione di Hegel, la negazione di se stesso e si rende simile alla morte:

> L'unica opera e l'unica azione della libertà generale è perciò la morte, e più propriamente una morte che non ha alcun ambito interno né riempimento; infatti ciò che viene negato è il punto privo di riempimento del Sé assolutamente libero; essa è dunque la più fredda e più piatta morte, senza altro significato che quello di tagliare una testa di cavolo o di prendere un sorso d'acqua.[10]

Ciò che però Hegel, deluso, scriveva contro la Rivoluzione francese e che certamente toccava la natura violenta dell'ipseità assoluta, non diviene in Heidegger il motore della critica alla ipseità, bensì l'ineludibile e perciò un comando. La violenza è complicità con la morte, non solo esteriormente; il fatto che tutto, noi compresi, meriti di andare in rovina,[11] e che con

espressioni di indifferenza del tipo «e con questo?» si continui d'altra parte a fare il proprio ottuso interesse, sono cose che andarono sempre d'accordo. Come la particolarità, in quanto legge della totalità, si compie nell'annientamento, così l'autoconservazione, che ne costituisce il lato soggettivo, ha in tutta la sua smania di vivere qualcosa di nichilistico. – A partire da Spinoza la filosofia fu consapevole, con chiarezza incostante, dell'identità del Sé e dell'autoconservazione. Ciò che si afferma nel processo di autoconservazione, l'Io, si costituisce allo stesso tempo in esso, la sua identità ha origine dal non identico. Ciò riecheggia ancora nella più estrema sublimazione idealista, la deduzione kantiana delle categorie, dove i momenti nei quali appare l'identità della coscienza e l'unità della coscienza che si connette a partire da quelli, in contrasto con il proposito di dedurre, si condizionano reciprocamente, nella misura in cui sono dati semplicemente questi momenti e non altri. L'«io penso» kantiano è soltanto l'astratto punto di riferimento di un processo di automantenimento[12] e non qualche cosa di autonomo nei suoi confronti; in tal senso coincide con il Sé come autoconservazione. È vero che Heidegger, a differenza della astratta unità trascendentale di Kant, con il suo concetto d'ipseità pensa a qualcosa di affine al soggetto husserliano, certo fenomenologicamente ridotto, ma – «sospesa» la sua esistenza empirica – intero, con tutte le sue esperienze vissute.[13] Però l'ipseità concreta voluta da Heidegger non si può avere senza il soggetto empirico, effettivo; essa non è una mera possibilità dell'ontico, ma è sempre al tempo stesso anche ontica. Solo in relazione al suo contenuto, in esso, si può rappresentare qualcosa sotto un Sé; non si può sottrarre l'ontico e mantenere il Sé ontologico come un residuo oppure come la struttura dell'ontico in generale; è insensato affermare di una cosa così depauperata che essa «esiste autenticamente». Perciò solo in modo dogmatico e del tutto inutile Heidegger contrappone al concetto di identità il suo concetto di Esserci: di fatto, con la definizione implicita del Sé mediante la sua autoconservazione, egli continua senza interruzioni la tradizione della dottrina dell'identità. Heidegger si è imbattuto, certo contro la sua intenzione, nella preistoria della soggettività piuttosto che svelare ontologicamente l'Esserci come fenomeno originario; infatti non lo è. Ma egli rigira il rapporto

intrinsecamente tautologico del Sé e dell'autoconservazione in modo tale che esso sembri, per esprimersi in termini kantiani, un giudizio sintetico; come se l'autoconservazione e la sua antitesi, la morte, concresciuta con il senso particolare di essa, fossero ciò attraverso cui l'ipseità si determina qualitativamente.

Non appena Heidegger parla apertamente, anche la sua categoria di «Esserci» è determinata, come nel pensiero borghese degli inizi, dal principio di autoconservazione e quindi dall'ente che si autoafferma. Con parole sue: «Il momento primario della cura, "l'avanti a sé" significa infatti che l'Esserci esiste già sempre in vista di se stesso.»[14] Sebbene Heidegger non desideri che questo «in vista di se stesso» venga inteso in senso naturalistico, gli echi naturalistici di questa espressione sono oggettivi e non possono essere cancellati; né possono essere eliminati dalla categoria heideggeriana della «cura», che per lui «costituisce la totalità dell'insieme strutturale dell'Esserci».[15] Egli vuole che «lo stesso essere dell'intero» venga «concepito come un fenomeno esistenziale dell'Esserci sempre proprio»,[16] che l'orientamento esistenziale venga ricavato sulla base dell'Esserci sempre proprio. In questo modo si attribuisce all'autoconservazione la posizione ontologica più importante nella cosiddetta analitica esistenziale. Ma così, di necessità, anche alla morte. La morte non soltanto determina, in quanto limite, la concezione heideggeriana dell'Esserci ma, nel corso del suo progetto, viene a coincidere con il principio di quell'ipseità astratta che si ritira in se stessa e persevera nel proprio isolamento. «Nessuno può morire al posto di un altro», come nell'idealismo kantiano nessun io può avere i vissuti di un altro, le sue «rappresentazioni». Questa verità lapalissiana conferisce a ciò che è sempre mio il suo pathos indecente. La morte diviene però il nucleo del Sé, non appena questo si riduce solo a se stesso. Liberatosi di tutte le qualità in quanto fattuali-accidentali, il Sé, povero sia materialmente che concettualmente, non ha ancora da morire: è già morto. Da qui l'accento di quella proposizione «la morte *è*». Per l'ontologia di *Essere e tempo*, il fatto che nella morte non vi sia possibilità di sostituzione diviene l'elemento essenziale della stessa soggettività; da ciò dipendono tutte le altre determinazioni sino al passaggio a quella dottrina dell'autenticità che nella morte trova non soltanto il proprio criterio, ma anche il proprio ideale. La morte diviene l'es-

senziale dell'Esserci.[17] Ogni volta che il pensiero cerca il suo fondamento nell'individualità assoluta e isolata, di fatto tra le mani non gli resta altro che la mortalità; ogni altra determinazione proviene solo dal mondo che per Heidegger, come per gli idealisti, è secondario. «Nella morte l'Esserci sovrasta a se stesso nel suo poter essere più proprio.»[18] La morte si sostituisce a Dio, per il quale lo Heidegger di *Essere e tempo* si sentiva ancora troppo moderno. Già il solo pensare alla possibilità dell'abolizione della morte sarebbe per lui blasfemo; l'essere-per-la-morte in quanto esistenziale è espressamente distinto dalla possibilità della sua abolizione soltanto – soltanto! – ontica. La morte, come orizzonte esistenziale dell'Esserci, sarebbe assoluta; essa acquista dunque la venerabilità propria dell'assoluto. Ne risulta una regressione al culto della morte; per questo motivo il gergo sin dagli inizi ha tollerato bene il riarmo. Ancor oggi è valida la risposta data una volta da Horkheimer a una donna infatuata della filosofia heideggeriana, che sosteneva che Heidegger avrebbe avuto almeno il merito di aver posto gli uomini di nuovo di fronte alla morte: se per questo, Ludendorff[19] avrebbe provveduto meglio. Morte ed Esserci sono identificati; la morte, considerata come quel che non si addice ad altri oltre che a se stessi, si trasforma in mera identità. Sull'aspetto più scontato e banale del rapporto tra Esserci e morte, sulla loro semplice non-identità; cioè sul fatto che la morte distrugge l'Esserci o che, più esattamente, lo nega – su ciò l'analisi dell'Esserci glissa, senza però sottrarsi a sua volta alla banalità: «La morte è la possibilità della pura e semplice impossibilità dell'Esserci.»[20] Così parlano i professori di liceo nel *Risveglio di primavera* di Wedekind. La *characteristica universalis* di quell'ente mortale che è l'Esserci prende il posto di ciò che effettivamente muore. Così la morte ottiene illusoriamente la posizione dell'autentico, l'Esserci viene ontologicamente «distinto»[21] attraverso ciò che esso comunque è, il giudizio analitico diventa un filosofema di abissale profondità, la più vuota generalità del concetto ciò che gli è particolare; alla morte, in quanto «imminenza sovrastante specifica»,[22] viene conferita un'onorificenza. Poiché fu l'esperienza filosofico-storica dell'assenza di un senso ontologico a mettere una volta in moto il filosofare di Heidegger, la sua teoria della morte fa per ciò stesso

di una tale assenza, della cecità dell'ineluttabile, proprio ciò che manca. In questo modo nel suo pensiero viene messo allo scoperto quel vuoto che risuona dal gergo, non appena lo si percuote.[23] Tautologia e nichilismo stringono una santa alleanza. La morte può essere esperita solo come una cosa insensata. Questo sarebbe il senso dell'esperienza della morte e al tempo stesso, giacché essa costituirebbe l'essenza dell'Esserci, il senso dell'Esserci. L'irrecuperabile metafisica hegeliana, che aveva il suo Assoluto affermativo nella totalità delle negazioni, viene interiorizzata e ridotta a un punto privo di dimensioni, ma in una simile costruzione si trasforma nella hegeliana «furia del dileguare»,[24] nell'immediata teodicea dell'annientamento.

Nel corso della storia il pensiero dell'identità è stato un portatore di morte, ciò che soffocava tutto. Virtualmente l'identità cerca sempre solo la totalità; l'Uno come punto privo di determinazione e l'Uno-tutto – altrettanto indeterminato giacché non ha alcuna determinazione fuori di sé – sono la medesima cosa. Ciò che non tollera nulla al di fuori di sé, è concepito in Heidegger, e da sempre nell'idealismo, come totalità. La minima traccia al di là di tale identità sarebbe altrettanto insopportabile quanto lo è per i fascisti colui che è diverso anche nell'angolo più remoto della terra. Proprio per questo motivo l'ontologia di Heidegger vuole eliminare ogni fatticità: essa infatti smentirebbe il principio di identità, non avrebbe la stessa natura del concetto che vorrebbe nascondere a vantaggio appunto del suo dominio universale di essere concetto; i dittatori incarcerano proprio coloro che li chiamano «dittatori». Ma l'identità che senza eccezioni non fosse identica a nient'altro che a se stessa si autoannienta; se non si dirige più verso un Altro, se non è più identità di qualcosa, essa, come Hegel capì, non è proprio più. La totalità dunque è il movente anche delle considerazioni di Heidegger sulla morte. Esse riguardano quel concetto di totalità,[25] inteso come ciò che è costitutivamente preordinato alle sue parti, che il predecessore di Heidegger, Scheler, aveva già trapiantato dalla «psicologia della forma», che da principio aveva meno pretese, nella metafisica. Nella Germania prefascista «totalità» era lo slogan di tutti coloro che se la prendevano con il secolo XIX, messo da parte sommariamente come fuori moda. In maniera particolare l'attacco era rivolto

contro la psicoanalisi che era simbolo dell'illuminismo in genere. Negli anni della prima pubblicazione di *Essere e tempo*, la dottrina della priorità del tutto sulle parti esercitò il fascino dell'ideale su tutto il pensiero apologetico e lo esercita ancor oggi sugli adepti del gergo; Heidegger, apertamente e senza complimenti, trasse questa dottrina dai modi di pensare allora correnti. Che la filosofia abbia il compito di progettare la totalità era per lui un dogma tanto forte, quanto per un idealista lo era stato il dovere di pensare sistematicamente:

> Nasce pertanto il compito di realizzare la predisponibilità dell'Esserci come totale. Il che coincide con l'esigenza di impostare una buona volta il problema della possibile interezza di questo ente. L'Esserci, finché c'è, è sempre privo di qualcosa che esso può essere e sarà. Ma di questa privazione fa parte la stessa «fine». La fine dell'essere-nel-mondo è la morte. Questa «fine», rientrando nel potere-essere, cioè nell'esistenza, delimita e determina la sempre possibile totalità dell'Esserci.[26]

Il modello era fornito in modo particolare dalla «forma buona» gestaltica, che era un esempio di quella concordia tra interno ed esterno che verrebbe distrutta dalla «coscienza come destino». A sua volta però tale concezione reca i segni della stessa divisione scientifica del lavoro contro cui impreca il suo orientamento antimeccanicistico. In essa l'interiorità dei singoli viene considerata intatta, indipendentemente dalla realtà sociale. Se vi sia una perfetta unità tra il soggetto e l'ambiente dipenderebbe dal soggetto. Esso diventerebbe totalità solo nella misura in cui non si pone in atteggiamento riflessivo di fronte alla realtà. In questo modo l'adattamento, la remissività sociale è già fatta scopo di una categoria in apparenza solo antropologica o esistenziale come quella di totalità. Un'aprioristica presa di posizione a favore del soggetto, che è dello stesso genere di quella esercitata poi dal gergo in nome dell'uomo, fa scomparire la domanda se la realtà, con la quale gli uomini devono concordare immediatamente per farsi essi stessi totalità, meriti l'approvazione; se non sia proprio essa alla fine, in quanto eteronoma, a non concedere loro la totalità, e se l'ideale di totalità non favorisca la loro repressione e la crescente disgregazione degli individui resi impotenti. L'atomizzazione dell'uomo, come espressione (*Ausdruck*) dello stato generale delle cose, è anche la verità; essa potrebbe essere cambiata solo modificando appunto

lo stato generale delle cose, non è né da negare ricorrendo all'«uomo», né da addossare all'oblio dell'Essere di coloro che la riconoscono. Il leggero disagio di Heidegger verso un ottimismo che, avendo scoperto la forma già strutturata prima di qualsiasi armatura concettuale, era segretamente convinto di aver provato in laboratorio l'esistenza di Dio, si nascose nella domanda retorica ed involontariamente comica, se a proposito della morte si potesse parlare di totalità; la tesi che vi sia una struttura immediatamente data e oggettiva gli giunse però a proposito. Con una costruzione di fortuna egli congiunse l'impegno, subito accettato, di fondare la totalità all'esperienza della vita letteralmente gracile, di cui aveva bisogno d'altra parte il volto di ciò che è tremendamente serio. Si tratta secondo uno schema *hélas* hegeliano, da lui per così dire rispiattellato meccanicamente, *justement* della gracilità dell'Esserci. La morte ne farebbe una totalità. La finitezza, la fragilità dell'Esserci lo terrebbero unito essendone il principio. Poiché la negatività, nonostante tutti i crucci esistenziali, è tabù, Heidegger non centra quello a cui egli mira. Se la filosofia potesse in qualche modo determinare la struttura dell'Esserci, essa lo considererebbe come due cose in una, come disgregato e intero, come identico con sé e non identico, e ciò porterebbe certo a una dialettica che andrebbe oltre la progettata ontologia dell'Esserci. In Heidegger però, grazie a quella dottrina, il negativo, in quanto essenza, in modo più scoperto che altrove, si trasforma semplicemente e adialetticamente nel positivo. Egli ha incorporato nella filosofia la teoria psicologico-scientifica della totalità; l'antitesi tra l'ente disgregato e l'Essere eleaticamente armonico viene tacitamente addebitata sul conto del pensiero meccanicistico – il primo capro espiatorio è Aristotele. Che questo pensiero – secondo una delle espressioni più sospette di un ritornello ripetuto a sazietà – «debba essere oltrepassato»[27] era anche per Heidegger al di là di ogni dubbio; tale orientamento gli procurò la doppia aureola della modernità e della classicità. Il linguaggio irrazionalista dei lacchè degli anni venti delirava sull'«unità corpo-anima». Il nesso dei momenti dati con l'intero si vuole che sia il senso degli uomini reali, come nell'arte; seguendo l'esempio dello *Jugendstil*, ci si consola dell'empiria sconsolata estetizzandola. L'analitica heideggeriana della morte si

contenta comunque con prudenza di riferire la categoria della totalità a quella dell'Esserci piuttosto che ai singoli individui. Il debito contratto con il teorema psicologico della totalità – su un piano linguistico, rinunciando a parlare di causalità si strappano alla natura le presunte totalità per trasferirle nella trascendenza dell'Essere – alla fine viene però saldato. Infatti questa trascendenza non è per l'appunto tale; essa non oltrepassa kantianamente la possibilità dell'esperienza, ma si presenta come se fosse la stessa esperienza ad accorgersi di essa, subito e senza possibilità di errore, per così dire a tu per tu. All'antintellettualismo giova una fittizia vicinanza corporale ai fenomeni. L'orgoglio di possederla senza deformazioni si basa, senza che lo si dica espressamente, sulla sentenza che a scomporre il mondo in elementi cosali sarebbe il pensiero analitico e non l'istituzione sociale. Secondo le vecchie regole della branca accademico-filosofica si continua a parlare di analisi, ma essa non ha più voglia di analizzare niente.

Il capitolo centrale di *Essere e tempo* tratta «la possibile interezza (*Ganzsein*) dell'Esserci e l'essere-per-la-morte».[28] In esso si pone la domanda – come poi risulta – solo retorica, se «questo ente, in quanto caratterizzato dall'esistenza in generale, possa rendersi accessibile nella sua interezza».[29] La «possibile interezza di questo ente»[30] potrebbe infatti contraddire apertamente l'autoconservazione ontologizzata come cura. Ma Heidegger sorvola sul fatto che nella sua determinazione ontologica della cura «quale totalità dell'insieme strutturato dell'Esserci»,[31] per mezzo della trasposizione del singolo esistente in Esserci, era già stata stipulata quella totalità che egli poi svela in modo circostanziato. Immanentemente è prevedibile in Heidegger ciò che egli espone in seguito con tanta sicurezza: il fatto che si debba morire non pregiudicherebbe a priori la possibilità che la vita di un uomo, come vuole un'immagine biblica ed epica, possa farsi totalità. Heidegger può essere stato indotto allo sforzo di fondare la totalità esistenziale dal fatto innegabile che la vita dei singoli oggi ne fa a meno.[32] Contro l'esperienza storica si vuole che essa sopravviva. Per questo scopo l'interezza dell'ente, verso cui va a parare la teoria di Heidegger – il gergo ne ha fatto «ciò che sta a cuore» – viene distinta, secondo uno stile già sperimentato, dall'ente che è soltanto la

somma delle sue parti, «che è privo ancora di qualcosa».[33] Quest'ultimo avrebbe come «modo d'essere lo stare a portata di mano»;[34] ad esso viene contrapposta quell'interezza che, innalzata al di sopra della vita empirica degli individui, si trasforma in totalità esistenziale.

La completezza dell'Esserci durante il suo «decorso», sino a quando cioè non ha compiuto il suo «corso», non si costituisce per mezzo di un'aggiunta «sempre corrente» di un ente, che di per sé in qualche modo e «in qualche posto sta a portata di mano». L'Esserci non è completo solo quando il suo non-ancora si è riempito, tant'è vero che esso poi appunto cessa di esistere. L'Esserci esiste già sempre in modo che il suo non-ancora gli appartiene.[35]

Ciò è valido solo nella misura in cui nel concetto di Esserci è già implicita la mortalità e si presuppone la filosofia di Heidegger. Poiché per l'ontologo non è lecito che l'interezza sia l'unità dell'intero contenuto della vita reale, ma deve essere qualitativamente un terzo,[36] l'unità non viene ricercata in una vita in sé armonica, articolata e continua, ma nel punto che la limita e che l'annienta insieme alla sua totalità. In quanto irreale, oppure quanto meno come realtà *sui generis* al di fuori della vita, questo punto sarebbe, ancora una volta, ontologico:

Questa incompletezza tipica di un tal modo di completezza, la mancanza come privazione, non è affatto in grado di determinare ontologicamente il «non-ancora» che è proprio dell'Esserci come morte possibile. Questo ente non ha per nulla il modo d'essere di una cosa intramondanamente a portata di mano.[37]

La morte, strappata alla fatticità, fonda ontologicamente la totalità. Ma in tal modo la morte dà senso a quella disgregazione sotto il cui titolo la topografia ontologica registra l'atomizzazione della coscienza nell'epoca tardoindustriale, secondo un costume intellettuale non messo in dubbio da Heidegger, che non esita a considerare ogni totalità strutturata come dotata di senso proprio, anche se essa è la contraddizione di ogni senso. Della morte, che è la negazione dell'Esserci, si può quindi predicare con enfasi l'Essere.[38] Solo la morte, costituente ontologico dell'Esserci, gli conferisce la dignità della totalità: «La morte come fine dell'Esserci è la possibilità dell'Esserci più propria, irrapportabile, certa e come tale indeterminata e insupera-

bile.»[39] Heidegger dà poi una risposta negativa alla domanda che egli stesso aveva posto all'inizio, al solo scopo di confutarla:

Ecco perché non è legittimo dedurre formalmente dal «non-ancora» dell'Esserci, interpretato per di più in maniera ontologicamente inadeguata come privazione, *il suo non-essere intero*. Il fenomeno del non-ancora derivante dall'«avanti-a-sé», come del resto la struttura della cura in generale, sono così poco istanze valide contro una esistente interezza possibile, che proprio l'«avanti-a-sé» è ciò che rende possibile l'essere per la fine. Il problema della possibile interezza di quell'ente che già da sempre noi stessi siamo sussiste legittimamente solo se la cura, in quanto costituzione fondamentale dell'Esserci, «coerisce» con *la morte quale possibilità estrema di questo ente*.[40]

Da un punto di vista ontologico l'Esserci dovrebbe la sua interezza proprio a quella morte che onticamente lo distrugge. Ma essa, *in quanto strappata al Si*, sarebbe autentica. Per questo scopo si ricorre alla sua impossibilità di sostituzione. Disapprovando come *manifestazioni del Si* tutti i comportamenti reali pensabili nei confronti della morte – secondo il suo verdetto solo il Si parla «della morte come di un "caso" che ha luogo di continuo» –[41] Heidegger mette a nudo il suo concetto di morte autentica, la cosa più reale di tutte e ciò nonostante al di là della fatticità. Non essendovi possibilità di sostituzione, essa diventa aconcettuale come il mero questo-qui; il suo concetto l'avrebbe già anticipata e la sostituirebbe proprio come fanno i concetti con ciò che essi sussumono. Heidegger però diffama al tempo stesso quella fatticità senza la quale non potrebbe parlare di impossibilità di sostituzione; infatti, come concetto generale, la morte denoterebbe quella di tutti e non più quella sempre propria. Si vuole che la morte come evento, quella fattuale, non sia la morte autentica; perciò la morte ontologica non fa poi tanta paura:

Il mondo pubblico con il quale si convive quotidianamente «conosce» la morte come accadimento che avviene di continuo, «come caso di morte». Questo o quel conoscente, vicino o lontano, «muore». Degli sconosciuti «muoiono» ogni giorno e ogni ora. «La morte» la si incontra come un evento intramondano noto a tutti. In quanto tale essa ha la caratteristica che è propria di tutto ciò che si incontra ogni giorno, quella di non dare nell'occhio. Il Si ha già pronta un'interpretazione anche per questo evento. Ciò che se ne dice in modo esplicito o, più spesso, a bassa voce e di sfuggita è questo: *una volta o l'altra si morirà, ma per ora si è ancora vivi*.[42]

Nella foga di distinguere tra la morte come evento e la morte come qualcosa di autentico, Heidegger non indietreggia spaventato davanti al sofisma:

L'analisi del «si muore» svela inequivocabilmente il modo d'essere dell'essere-quotidiano-per-la-morte. In un discorso del genere la morte è concepita come qualcosa di indeterminato, che, certamente, un giorno o l'altro finirà per accadere, ma che, per ora, non è ancora presente e quindi non ci minaccia. Il «si muore» diffonde la convinzione che la morte riguardi per così dire il Si anonimo. L'interpretazione pubblica dell'Esserci usa l'impersonale «si muore» affinché ciascun altro e il soggetto in prima persona possano dirsi: anche questa volta non si tratta di me. Infatti il Si è nessuno.[43]

L'interpretazione secondo cui la morte riguarderebbe, per così dire, il Si anonimo presuppone l'ipostasi heideggeriana degli esistenziali, il cui lato negativo è il Si, e non considera, distorcendolo, ciò che è corretto in quel discorso, sebbene sia trito e ritrito: il fatto che la morte è una determinazione generale che comprende tanto l'*alter ego* quanto il proprio. Chi dice «si muore» include se stesso, anche se in termini eufemistici; il rinvio, disapprovato da Heidegger, corrisponde tuttavia al vero; chi parla dev'essere effettivamente ancora vivo, altrimenti non potrebbe parlare. D'altra parte, argomentazioni di tal genere, indotte da Heidegger, si muovono per forza di cose nella sfera del non-senso, che a sua volta sbugiarda l'autenticità che dovrebbe cristallizzarsi al suo interno come pietra filosofale; se qualcosa si addice al Si, si tratta appunto di questo pro e contro. L'«avvenimento» poco apprezzato da Heidegger, che «non concerne nessuno in proprio»,[44] concerne, secondo l'uso corrente del linguaggio, senz'altro qualcuno, esattamente colui che muore; solo una filosofia solipsista potrebbe attribuire alla morte «mia» un primato ontologico su quella di chiunque altro. Anche emotivamente la morte viene esperita prima nella morte altrui che in quella propria. Lo Schopenhauer del quarto libro del *Mondo come volontà e rappresentazione* non se lo è lasciato sfuggire:

Anche in lui, come nell'animale che non pensa, agisce di continuo quella certezza, sorgente dalla coscienza più profonda di essere la natura, il mondo stesso, in virtù della quale il pensiero della morte certa e mai lontana non turba in modo rilevante alcun uomo, bensì ciascuno vive

senza pensieri, come se dovesse vivere eternamente; la qualcosa arriva al punto che si potrebbe dire che nessuno ha una convinzione davvero viva della certezza della propria morte, poiché altrimenti tra il suo stato d'animo e quello del malfattore condannato a morte non potrebbe esserci una differenza tanto grande; ciascuno riconosce certo quella certezza *in abstracto* e teoricamente, ma la mette da parte come altre verità teoriche non applicabili alla prassi, senza che la sua coscienza vivente in qualche modo la recepisca.[45]

Nel Si heideggeriano confluiscono torbidamente quel che è un mero derivato ideologico del rapporto di scambio, gli *idola fori* dei discorsi e degli avvisi funebri, e quell'umanità che identifica non gli altri, ma sé con l'Altro, che preme per superare il bando, esercitato dalla ipseità astratta e che ne coglie la mediazione. Il generico verdetto di condanna contro quella sfera che la filosofia, in modo assai dubbio, chiamò «intersoggettività» spera di conseguire una vittoria sulla coscienza reificata ricorrendo a un soggetto primario che si presume non reificato, ma che in verità è tanto poco un qualcosa di immediato e di primo quanto una qualsiasi altra cosa.

La morte – dicono le frasi chiave di Heidegger – è la possibilità più propria dell'Esserci. L'essere per essa apre all'Esserci il poter-essere più proprio, in cui ne va dell'essere dell'Esserci come tale. Nella morte si fa chiaro all'Esserci di essere sottratto al Si in questa che è la più specifica delle sue possibilità; cioè di potersi già sempre sottrarre ad esso, anticipandosi.[46]

La morte diviene l'essenza dell'Esserci mortale in contrasto con il dato più banale che esso appunto c'è e questo fa artificiosamente della morte una morte soprannaturale, salvata da quel Si di cui è la controfigura pregiata, l'autentico; l'autenticità è la morte. L'isolamento del singolo nella morte: il fatto che la sua «irrapportabilità» isoli «l'Esserci in se stesso»[47] diventa sostrato dell'ipseità. Questo chiudersi in se stesso è l'estremo rafforzamento del Sé nell'autonegazione, l'archetipo dell'ostinazione. In realtà l'ipseità astratta, ossia *in extremis* lo stringere i denti che non fa altro che ripetere «io», «io», «io», è tanto insignificante quanto ciò che il Sé diviene dopo la morte; ma il linguaggio di Heidegger gonfia questo negativo facendone una sostanza. Questo è il contenuto dal quale poi è tratto lo schema

per la procedura formale del gergo. La dottrina di Heidegger finisce per fornire involontariamente un'esegesi della ignobile battuta «la morte è gratis, però costa la vita». Heidegger si è entusiasmato della morte presumendo che essa sia ciò che è completamente sottratto al rapporto universale di scambio: non si accorge che essa resta prigioniera dello stesso cerchio fatale del rapporto di scambio da lui sublimato nel Si. Intesa come ciò che è assolutamente estraneo al soggetto, la morte è il modello di ogni reificazione. Solo l'ideologia la celebra come strumento di salvezza contro quello scambio da essa disprezzato come la forma di eternità più disperata, mentre lo scambio potrebbe essere redento se finalmente avvenisse in modo equo. Poiché per Heidegger l'Esserci, a causa della sua umiliante forma storica, non è in grado di autolegittimarsi, esso può allora trarre legittimazione solo dal suo annientamento, che coinciderebbe con lo stesso Esserci. Ne deriva la massima suprema che le cose stanno così, che ci si deve piegare (positivisticamente: adattare); ne deriva l'ordine meschino di ubbidire a ciò che è. Neanche di ubbidire; l'Esserci non ha comunque scelta, per questo la morte è nei suoi confronti così ontologica. Se si chiamasse non ideologico un pensiero che avvicina l'ideologia al valore limite del nulla, Heidegger sarebbe non ideologico. Ma la sua operazione, per la pretesa di dischiudere il senso dell'Esserci, diviene ancora una volta ideologica, in modo simile alle voci oggi correnti di fine dell'ideologia, che colpiscono l'ideologia ma intendono colpire la verità.

Con la proposizione «il Si non ha il coraggio dell'angoscia davanti alla morte»,[48] Heidegger smaschera effettivamente dei domini dell'ideologia, in particolare il tentativo, parodiato da Evelyn Waugh nel *Caro estinto*, di integrare la morte in quella stessa immanenza sociale che non ha alcun potere su di essa. Alcuni brani di Heidegger colgono molto da vicino il meccanismo di rimozione della morte: «Tentazione, tranquillizzazione ed estraneazione caratterizzano il modo d'essere della deiezione. L'essere-per-la-morte quotidiano, in quanto deiettivo, è una fuga costante davanti ad essa.»[49] Ma «estraneazione» denomina un rapporto sociale: anche quello con la morte; l'uomo e le istituzioni funebri riproducono commercialmente la volontà inconscia di dimenticare ciò di cui si deve aver paura. Non v'è bi-

sogno dell'ontologia fondamentale e della sua nomenclatura per sapere che:

Il Si procura una costante tranquillizzazione nei confronti della morte. Ma essa riguarda in fondo non solo il «morente», ma altrettanto i «consolanti». E anche in caso di decesso, la gente non deve essere turbata nella sua tranquillità e nel suo curato non prendersi cura. Non di rado si vede nella morte degli altri un disturbo sociale o addirittura una mancanza di tatto dalla quale la gente deve esser protetta.[50]

Infatti l'assessore Brack di Ibsen aveva già apostrofato il suicidio di Edda Gabler con la battuta finale: «cose del genere, non si fanno». Heidegger, che con la psicologia non vuole aver niente da spartire, ha colto da vero psicologo la natura reattiva dell'integrazione della morte. Tuttavia ciò che egli ha colto da psicologo in *Essere e tempo* viene ritradotto in codice:

Ma nella stessa fuga deiettiva davanti alla morte la quotidianità dell'Esserci testimonia che il Si è pur sempre costituito da un essere-per-la-morte, anche se non prende esplicitamente la forma di un «pensare alla morte». Anche nella quotidianità media, l'Esserci si muove costantemente in questo poter-essere più proprio, irrapportabile e insuperabile, sia pure solo nel modo del procurare una indifferenza opaca contro la possibilità estrema della propria esistenza.[51]

Ciò nonostante egli non si spinge fino al punto di poter cogliere e rispettare la disperazione che affiora nei crampi del «godetevi la vita», oppure nello stupido detto da lui giustamente disprezzato «un giorno o l'altro si finirà per morire, ma per ora ancora no»,[52] tramite cui viene rimossa appunto quella stessa disperazione. La protesta contro la rimozione della morte sarebbe al suo posto in una critica dell'ideologia liberale. Questa protesta dovrebbe ricordare quella primitività che la cultura diniega, perché essa, misconoscendosi come antitesi della natura, ne è, in quanto dominio, l'inconsapevole prosecuzione. Ma Heidegger, non diversamente dal fascismo, propugna la forma più brutale di primitività contro quella più mediata, più sublimata. L'heideggeriano essere-per-la-morte sta irrazionalmente a fronte della rimozione irrazionale della morte. Questa rimozione viene imposta da una vita convenzionalizzata, modellata secondo la forma della merce; non da una struttura dell'Essere, sia pure

difettiva. È pensabile una condizione sociale nella quale gli uomini non avrebbero necessità di rimuovere la morte, dove forse potrebbero avere un'esperienza di essa che non sia di angoscia, marchio di quel brutale stato di natura eternizzato con parole soprannaturali dalla dottrina di Heidegger. La morte viene rimossa per cieca autoconservazione; tale rimozione è corresponsabile dell'orrore di essa. In una vita non più deformata, non più avara, in una vita che dà agli uomini quel che spetta loro, essi non avrebbero più bisogno di sperare invano che essa conceda ancora ciò che non viene concesso e perciò non avrebbero bisogno nemmeno di temere così tanto di perderla, nonostante che una tale angoscia sia profondamente connaturata in loro.[53] Dal fatto comunque che gli uomini rimuovono la morte non si può desumere che la morte stessa sia l'autentico; e meno che mai lo si può da Heidegger, il quale si guarda bene dall'attestare l'autenticità a coloro che non la rimuovono.

Heidegger stesso, con una sorta di lapsus filosofico, contraddistingue l'ontologizzazione della morte affermando che la certezza di essa sarebbe qualitativamente preordinata a quella degli altri fenomeni; egli certo rinnega questa affermazione e la attribuisce alla quotidianità:

> Attraverso la situazione emotiva tipica della quotidianità e mediante un atteggiamento di superiorità procurato «ansiosamente», anche se apparentemente privo di angoscia davanti al «fatto» certo della morte, la quotidianità tradisce una certezza «più alta» di quella puramente empirica.[54]

Il comparativo «più alta» ha, nonostante le virgolette, il valore probatorio di una confessione in cui si ammette che la teoria sanziona la morte. Il partigiano dell'autenticità commette il peccato di cui incolpa le *minores gentes* del Si. Grazie all'autenticità della morte egli scappa al suo cospetto. Né ciò che qui si annuncia nella forma di una certezza più alta di quella meramente empirica, né una morte wagneriana d'amore o di redenzione, possono purificare lo squallore e la puzza del crepare animale, ma sono piuttosto simili a quell'inserimento della morte nell'igiene che Heidegger rimprovera agli inautentici. Tramite ciò che è taciuto dall'alta stilizzazione della morte ad autenticità, egli diventa complice di ciò che c'è di ripugnante in essa.

Persino nel materialismo cinico da sala anatomica questo aspetto ripugnante è riconosciuto con maggiore onestà, è denunciato in modo oggettivamente più forte che nelle tirate ontologiche. Il loro nucleo è la certezza metempirica della morte, intesa come esistenzialmente preordinata all'Esserci; il non recare tracce di esperienza trapassa nel suo originario significato non metaforico, nel non recare tracce di sporcizia. Ma la morte non è in nessun senso pura; e non è niente di apodittico. Altrimenti le promesse delle grandi religioni farebbero parte dell'oblio dell'Essere. Ma qui non v'è alcun bisogno di esse. Come alcuni organismi inferiori non muoiono nello stesso senso degli organismi evoluti e individuati, così, in considerazione del potenziale di controllo sui processi organici che si va profilando, non si deve *a fortiori* escludere il pensiero di una abolizione della morte. Essa può essere molto inverosimile; e tuttavia si può pensare quel che, da un punto di vista ontologico-esistenziale, non è lecito nemmeno pensare. L'affermazione della dignità ontologica della morte perde comunque ogni valore già solo in considerazione della possibilità che essa si trasformi, come dice Heidegger, «onticamente». Mentre Heidegger soffoca tali speranze, come dicono gli inquisitori, «in germe», l'autentico parla per tutti coloro che, non appena sentono parlare di quel potenziale, intonano il coro che niente sarebbe peggiore che l'assenza della morte. È lecito supporre che si tratti ogni volta di adepti del gergo. L'entusiasmo a favore dell'eternità della morte è la perpetuazione della minaccia di morte e sostiene politicamente l'inevitabilità delle guerre. Kant, che accolse l'immortalità tra le idee, non si rimise a quel tipo di profondità nella quale non prospera altro che la conferma del fin troppo abituale. Con la realizzazione del passaggio dalla materia inorganica a quella vivente l'orizzonte esistenziale heideggeriano della morte verrebbe scosso dalle fondamenta. Nulla più di una simile prospettiva risulterebbe allergico alla sua filosofia e a tutto ciò che nuota con essa, comprese anche le ultime fogne della religiosità ontologica tedesca. L'accordo con l'ente, che motiva la sua dislocazione nell'Essere, vive della complicità con la morte. Nella sua metafisica fermenta tutta la sventura alla quale la società borghese è condannata fisicamente in conseguenza del suo proprio processo di sviluppo.

Di nascosto la dottrina dell'«anticipazione», in quanto essere-per-la-morte autentico, «possibilità dell'anticipazione dell'Esserci totale, cioè possibilità di esistere concretamente come poter-essere totale»,[55] si trasforma in ciò che l'essere-per-la-morte non voleva e che tuttavia deve essere, se si vuol esprimere più che una tautologia: si trasforma in un atteggiamento. Certo resta inespresso che cosa potrebbe distinguere questo atteggiamento dal fatto che si debba morire, ma a conferirgli dignità deve essere proprio l'accettazione muta e irriflessa di tale necessità.

L'anticipazione non evade l'insuperabilità come fa l'essere-per-la-morte inautentico, ma al contrario si rende libera per essa. L'anticipante farsi libero per la propria morte affranca dalla dispersione nelle possibilità che si presentano casualmente, in modo che le possibilità effettive, cioè situate al di qua di quella insuperabile, possono essere comprese e scelte autenticamente. L'anticipazione dischiude all'esistenza, come sua estrema possibilità, la rinunzia a se stessa, spezzando in tal modo ogni solidificazione su posizioni esistenziali già raggiunte.[56]

Solo di rado le parole di Heidegger hanno tanta verità come queste ultime. L'avere consapevolezza di sé in quanto natura potrebbe costituire al tempo stesso una riflessione critica sul principio di autoconservazione; la vita retta potrebbe essere quella che non si irrigidisce «su posizioni esistenziali già raggiunte». Nel momento in cui però nella dottrina della morte di Heidegger un tale modo di comportarsi viene estrapolato dall'Esserci e lo si trasforma nel suo senso positivo; nel momento in cui persino l'autorinunzia del Sé rafforza la sua autorità, Heidegger rovina quel che gli si schiude. Il rendersi libero si irrigidisce nell'ostinazione che fa della dissoluzione del Sé il suo stesso porsi, una stoica inflessibilità; tramite la rigida identificazione con il Sé, esso diventa l'assolutizzazione del principio di negazione. Con quella di ostinazione sono concatenate tutte le categorie tramite le quali poi Heidegger delucida l'essere-per-la-morte autentico: la possibilità della morte deve «essere sopportata»;[57] ciò che dovrebbe essere qualcos'altro che irrigidimento e violenza, la incrementa al massimo. Per Heidegger il soggetto non è mai così autentico come nella sopportazione, secondo il modello dell'Io che sopporta l'estremo limite del dolore. Per-

sino quel che egli oppone all'irrigidimento del Sé conserva nel linguaggio i tratti della sua violenza: infatti viene definito come uno «spezzare».[58] Come per lui l'Esserci – il soggetto – in realtà è morte, così l'esser-per-la-morte è soggetto, volontà pura. A una risolutezza di tipo ontologico non è consentito domandare per cosa essa muore. L'ipseità intatta ha l'ultima parola: «L'apertura autentica ed eccellente, attestata nell'Esserci stesso dalla sua coscienza, cioè il tacito e angoscioso autoprogettarsi nel più proprio esser colpevole, è ciò che chiamiamo risolutezza.» [59] Il coraggio dell'angoscia sarebbe però la vita retta e non quella ideologica, solo qualora non dovesse più prestarsi come ideologia per tutto ciò che è da temere.

Il gergo dell'autenticità è ideologia sotto forma di linguaggio ancor prima di ogni contenuto particolare. Essa conferisce senso tramite quel gesto di dignità con cui Heidegger riveste la morte. Anche la dignità è di natura idealista. Una volta il soggetto si sentiva un piccolo dio tanto nella coscienza della propria libertà quanto come legislatore dominante. La dignità di tono heideggeriano ha estirpato questi motivi:

Come potrebbe mai arrivare una umanità nel ringraziare originario, se il favore dell'Essere, attraverso l'aperto riferimento a se stesso, non concedesse all'uomo la nobiltà di quella povertà in cui la libertà del sacrificio nasconde il tesoro della sua essenza? Il sacrificio è il congedo dell'ente sulla via che salvaguarda il favore dell'Essere. Il sacrificio può essere senz'altro preparato e aiutato attraverso il lavorare e l'operare nell'ente, ma per mezzo di essi non può mai essere compiuto. La sua attuazione scaturisce solo dall'insistenza a partire dalla quale ogni uomo storico agendo – e anche il pensare essenziale è un agire – conserva l'Esserci acquisito per la salvaguardia della dignità dell'Essere. Quest'insistenza è l'impassibilità che non si lascia turbare nella sua segreta disponibilità a quel congedo che è l'essenza di ogni sacrificio. Il sacrificio è di casa nell'essenza dell'evento in cui l'Essere reclama l'uomo per la verità dell'Essere. Questa è la ragione per cui il sacrificio non tollera alcun calcolo, in base al quale ogni volta lo si conta come utile o come inutile, siano gli scopi posti in alto o in basso. Un simile calcolo storpia l'essenza del sacrificio. La brama di scopi turba la chiarezza del timore, pronto all'angoscia, dello spirito di sacrificio, che si è creduto capace della vicinanza all'indistruttibile.[60]

La solennità di tali proposizioni, nelle quali la dignità – quella però dell'Essere, non quella degli uomini – ha il suo peso, si distingue da quella dei funerali secolarizzati solo nell'entusiasmo per il sacrificio irrazionale: così potevano parlare gli ufficiali del-

l'aeronautica quando, ritornati da una città appena devastata, bevevano champagne alla salute di coloro che non avevano fatto ritorno. La dignità non fu mai molto meglio dell'istinto di autoconservazione che si finge superiore; la creatura mima il creatore. Con la categoria della dignità la società borghese fece propria una categoria feudale, che essa offre a posteriori per legittimare il suo ordine gerarchico. Essa ha sempre avuto la tendenza all'impostura, com'è messo in luce dalle arie che si danno i delegati d'animo conformista in occasioni solenni. La dignità heideggeriana è a sua volta l'ombra di tale ideologia presa in prestito; al posto del soggetto, che basava la propria sulla richiesta pitagorica, sia pur problematica, di essere un buon cittadino in uno stato buono, compare ancora soltanto il rispetto che spetterebbe al soggetto, perché deve morire come tutti gli altri. In tal senso Heidegger è involontariamente democratico. L'identificazione con l'irreparabile è, sotto forma di sacrificio, tutta la consolazione offerta dalla filosofia consolatoria: l'ultima identità. Il logoro principio dell'autoporsi dell'io, che si mantiene in vita orgogliosamente conservando la propria vita a spese degli altri, viene rivalutato grazie a quella morte che lo uccide. Davanti alla filosofia heideggeriana si chiuse ciò che una volta costituiva l'ingresso alla vita eterna; essa adora invece di questa l'imponenza e l'ampiezza del portone. Il vuoto diviene l'*arcanum* della permanente infatuazione per il numinoso nascosto. Anche di fronte a persone dal carattere chiuso si ha spesso il dubbio se la profondità della loro interiorità, com'esse fanno credere, ha timore di essere profanata, oppure se la loro freddezza ha tanto poco da dire, quanto poco le dice una qualunque cosa. Il resto è rispetto dei morti; nel caso più umano esso prende la forma di quei sentimenti disperatamente instabili propri di coloro che hanno perduto una persona da loro amata, nel caso peggiore quella del *convenu*, che santifica la morte con pensieri rivolti alla volontà e alla grazia divina, anche laddove la teologia è svanita. Tutto ciò viene sfruttato dal linguaggio e diviene lo schema del gergo dell'autenticità. La dignità di cui fa sfoggio è una formazione reattiva alla secolarizzazione della morte; il linguaggio vuole fermare ciò che si perde senza credervi e senza nominarlo. La nuda morte si trasforma in quel contenuto del discorso che esso potrebbe avere solo in un tra-

scendente. Ciò che vi è di falso nella donazione di senso, la trasformazione del nulla nel qualcosa, produce la mendacia del linguaggio. Così lo *Jugendstil*, alla maniera d'una negazione astratta, voleva di per sé riversare senso su una vita sperimentata come insensata. Nelle *nuove tavole* di Nietzsche era scolpito il suo manifesto chimerico. Nulla di simile si può ancora carpire volutamente all'Esserci tardo-borghese. Proprio perciò si riversa senso sulla morte. E infatti i drammi del tardo Ibsen, dove l'autodistruzione, compiuta per libertà, della vita imbrigliata senza via d'uscita nelle convenzioni costituiva lo sbocco dell'azione, si concludevano come se essa fosse il compimento. Ciò non differisce molto dal significato di purificazione dato alla morte nella cremazione laica. Ma la forma drammatica lasciava scoperta la vanità del gesto; il senso soggettivamente consolatorio dell'autoannientamento rimaneva oggettivamente sconfortante. L'ironia tragica aveva l'ultima parola. Quanto più cresce l'irrilevanza sociale dell'individuo, tanto più diminuisce la sua capacità di constatare con distacco la propria impotenza; esso deve pavoneggiarsi da ipseità, così come la futilità di essa da autenticità, da Essere. L'involontaria parodia di Heidegger, compiuta da un autore [61] che ha pubblicato di seguito due libri dal titolo *Incontro con il Nulla* e *Incontro con l'Essere*, non va messa nel conto di questi, ma del modello che si crede superiore a tali depravazioni. Anche Heidegger incontrò il Nulla, ma solo al fine di una migliore propedeutica dell'Essere. L'accento heideggeriano viene profetizzato nella discussione di Schiller sulla dignità, intesa come un atteggiamento di chiusura o di irrigidimento in se stessi.

Mentre nei teatri o nelle sale da ballo si ha occasione di osservare la grazia affettata, nei gabinetti dei ministri e nelle stanze di studio dei dotti (in particolar modo nelle università) si può spesso studiare la falsa dignità. Mentre la dignità vera si limita a impedire il dominio dell'emotività e ostacola l'istinto naturale solo laddove esso vuole fare da maestro, cioè nei moti involontari, la dignità falsa governa con uno scettro ferreo anche quelli volontari, reprime tanto i moti morali, sacri per la dignità vera, quanto quelli sensuali e spegne l'intero gioco mimico dell'animo nei tratti del volto. Essa, che è rigida non soltanto contro la natura che fa opposizione, ma dura persino contro quella sottomessa, cerca la sua ridicola grandezza nel soggiogare e, dove un tale soggiogare non è possibile, nel nascondimento della stessa. Proprio come

se avesse giurato un odio irriconciliabile verso tutto ciò che si chiama natura, essa pone il corpo in lunghi vestiti a pieghe che nascondono l'intera struttura corporea dell'uomo, limita l'uso delle membra facendo un ingombrante sfoggio di inutili ornamenti e taglia persino i capelli per sostituire il dono della natura con un cattivo lavoro dell'arte. Dove la vera dignità, che non si vergogna mai della natura, ma solo della natura rozza, resta pur sempre libera e aperta anche quando si controlla; dove una sensazione brilla negli occhi e lo spirito quieto e sereno poggia sulla fronte faconda, la dignità falsa corruga al contrario la propria, diviene taciturna e misteriosa e sorveglia accuratamente come un commediante i suoi tratti. Tutti i muscoli del volto sono tesi, ogni vera espressione naturale scompare e l'intero uomo è come una lettera sigillata. Ma la falsa dignità non ha sempre torto a far rispettare al gioco mimico dei suoi tratti una rigorosa disciplina, poiché esso potrebbe esprimere più di quel che si vorrebbe rendere noto, un'attenzione, questa, di cui la dignità vera non ha certo bisogno. La dignità vera dominerà la natura, mai la nasconderà; in quella falsa al contrario la natura, essendo all'esterno impedita, domina con tanta più violenza all'interno.[62]

Per il kantiano che credette alla distinzione di prezzo e dignità operata dal maestro, quest'ultima era ancora una cosa auspicabile. Ciò non gli permise di avere una comprensione piena di quello a cui il grande scrittore si era tanto avvicinato: del fatto che alla dignità è immanente la sua stessa forma di decadimento, che è riconoscibile non appena gli intellettuali cercano di cattivarsi il potere che non hanno e al quale dovrebbero fare opposizione. Nel gergo dell'autenticità alla fine crolla la dignità kantiana, quell'umanità che ha il proprio concetto non nell'autoriflessione, ma nella differenza dall'animalità repressa.

Note

Note alla sezione prima

1. [L'amico è Siegfried Kracauer. La cerchia, dalla quale fu escluso, quella formatasi nei primi anni venti attorno alla figura di Martin Buber (*Südwestdeutscher Kreis*).]

2. [La *Volkshochschule* è una istituzione culturale tedesca che offre agli adulti la possibilità di svolgere un'attività del tempo libero sotto la guida di persone preparate.]

3. T. W. Adorno, *Der getreue Korrepetitor. Lehrschriften zur musikalischen Praxis*, Frankfurt 1963, p. 218 [trad. it. *Il fido maestro sostituto*, Torino 1969, p. 244].

4. [«Commessa» è, in questo contesto, la traduzione di *Auftrag*, che è stato tradotto, con la sola eccezione del caso qui considerato, «incarico». Cfr. la lista di p. 9. Adorno fa qui rilevare che, sebbene i vocaboli del gergo possano comparire in contesti in cui il loro uso non è pregiudicato da un determinato senso filosofico, non per questo è possibile negare in linea di principio l'esistenza di una contaminazione linguistica operata dalla filosofia di Heidegger o di Jaspers.]

5. Cfr. W. Benjamin, *Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit*, in *Schriften*, Frankfurt 1955, vol. 1 [trad. it. *L'opera d'arte nell'epoca della sua riproducibilità tecnica*, Torino 1966, p. 23].

6. O. F. Bollnow, *Neue Geborgenheit*, Stuttgart 1956, p. 205.

7. [Adorno non richiede che il pensiero cessi di pensare, ma esige che il pensiero pensi sino a quel punto in cui, in conseguenza della sua stessa logica, esso revoca il proprio primato.]

8. Cfr. M. Heidegger, *Sein und Zeit* (1927), 3ª ed., Halle 1931, pp. 173 sgg., § 37 [trad. it. *Essere e tempo*, Milano 1953, pp. 218 sgg.].

9. [Il «movimento giovanile» sorse e si diffuse in Germania tra il 1900 e il 1930 come reazione al decrescere delle possibilità di fare esperienza in conseguenza dell'espandersi dell'industrializzazione e del tecnicismo. I mezzi tramite cui cercava di riattivare la fonte disseccata dell'esperienza erano fondamentalmente tre: le escursioni, l'animazione teatrale, la musica popolare.]

10. Cfr. Heidegger, *Sein und Zeit* cit., p. 154 [trad. it., pp. 195 sg.].

11. [Il testo non lo dice, ma sarà bene ricordare che anche la parola «negativo» ha un doppio senso: essa può significare assente, difettivo oppure critico, funesto, disprezzabile.]

12. U. Sonnemann, *Das Land der unbegrenzten Zumutbarkeit. Deutsche Reflexionen*, Reinbeck bei Hamburg 1963, pp. 196 sg.

13. K. Jaspers, *Die geistige Situation der Zeit* (1931), 5ª ed., Berlin 1974, p. 169.

14. *Ibid.*, pp. 127 sg.

15. [Le Norne sono le Parche della mitologia nordica, che influiscono sul destino degli uomini.]

16. Bollnow, *Neue Geborgenheit* cit., pp. 26 sg.

17. *Ibid.*, p. 51.

18. *Ibid.*, p. 61.

19. [Adorno fa allusione ad un movimento «religioso», sorto in Germania durante il nazismo, che, in aperta opposizione alle forme tradizionali di religiosità confessionale, mirava a divinizzare tutto ciò che aveva radici negli usi e nelle tradizioni «tedesche». Cfr. K. H. Brachmann e R. Birkenhauer, *NS-Deutsch*, Straelen 1988, p. 49.]

20. Bollnow, *Neue Geborgenheit* cit., p. 61.

21. *Ibid.*, p. 63.

22. *Ibid.*, p. 100.

23. [Realista, moderato, oppure idealista.]

24. [E. Kogon, *Der SS-Staat. Das System der deutschen Konzentrationslager*, München 1946.]

25. [Si possono distinguere in questa sezione tre diverse nozioni di negatività, che Adorno distingue dalla propria: 1) la negatività come problematizzazione, come mero espediente didattico dietro cui si nascondono tendenze affermative; 2) la negatività astratta, che respinge ogni oggettivazione in quanto oggettivazione e finisce così, negando ogni cosa, per non negare più niente; 3) il Nulla da offrire come bene culturale reificato, in alternativa all'Essere, a quanti preferiscono i toni cupi. In Adorno invece la negazione è un *index veri*.]

26. Jaspers, *Die geistige Situation* cit., p. 128.

27. Cfr. Gruppenexperiment - ein Studienbericht, a cura di F. Pollock, *Frankfurter Beiträge zur Soziologie*, Frankfurt 1955, vol. 2, pp. 482 sg.

28. Jaspers, *Die geistige Situation* cit., pp. 146 sg.

29. H. Schwitzke, *Drei Grundthesen zum Fernsehen*, in «Rundfunk und Fernsehen», 1 (1953), 2, pp. 11 sg.

30. [È il Lukács della *Teoria del romanzo* (trad. it. Milano 1962), scritta nel 1914-15.]

31. [Di fronte alle crisi che ripetutamente scuotono i fondamenti del nostro sapere i teologi sono soliti ripetere che esse non intaccano il contenuto teologico, perché esso è al di là della fatticità. Di fatto, però, il contenuto teologico è sempre immerso nelle forme culturali di un'epoca; solo che, siccome queste vanno a fondo, mentre il contenuto teologico deve sopravvivere, si dice che esso è indipendente dalle forme culturali storiche in cui si concretizza. Poiché questa mediazione è essenziale al contenuto teologico, c'è da chiedersi cosa resta di esso dopo che esso ha respinto tutte le determinazioni dell'oggettività, per potersi affermare sulla oggettività stessa. Esso viene in realtà ridotto a una vuota astrazione – la fede «incomprensibile» di luterana memoria – la quale, poiché ha lasciato il contenuto determinato fuori di sé, viene da questo determinato e diviene esso stesso un elemento dell'esteriorità, un fatto accidentale. La religione si trasforma così in religiosità solo soggettiva. Questa a sua volta, lasciata a se stessa, si assolutizza e diventa «mitica». Si possono dunque distinguere all'interno della teologia due tendenze contrapposte: da un lato c'è *una spinta all'astrazione* per far fronte alla critica antiteologica, dall'altro invece c'è *un bisogno di concretezza*, che, dopo che la religione è stata costretta a ridursi a punto astratto, non può essere soddisfatto in altro modo che assolutizzando il soggetto religioso. Mentre la tendenza all'astrazione assicura alla religione una post-esistenza nel mondo illuminato, ma a prezzo che essa diventi «positiva», che esista cioè senza che sia razionalmente motivata, dal bisogno di concretezza nasce un *revival* della religione, nelle vesti però di una religione pragmatizzata e ritagliata sulle aspettative dei singoli. Cfr. T. W. Adorno, *Vorlesungen zur Einleitung in die Erkenntnistheorie*, Frankfurt s.d., pp. 37 sg., un'edizione «pirata» da usare sempre con attenzione a causa di alcuni errori di trascrizione. Per il tema del libro sarebbe certo risultata assai interessante la lettura delle lezioni del semestre invernale 1960-61 dal titolo *Ontologie und Dialektik*, la cui pubblicazione non è imminente. Sul *Leitmotiv* teologico cfr. sopra, pp. 16 sg., 43, 47 e passim.]

32. [Si ricorderà che Heidegger, servendosi di una delle tante metafore tratte dal mondo contadino, chiama il fondamento (*Grund*) «suolo» (*Boden*).]

33. Bollnow, *Neue Geborgenheit* cit., pp. 37 sg.

34. *Ibid.*, p. 170.

35. Cfr. T. W. Adorno, *Eingriffe. Neun kritische Modelle*, Frankfurt 1963, p. 137.

36. Jaspers, *Die geistige Situation* cit., pp. 142 sg.

37. G. Keller, *Der grüne Heinrich*, IV 2, citato in F. Pollock, *Sombarts «Widerlegung» des Marxismus*, in «Beihefte zum Archiv für die Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung», a cura di C. Grünberg, 3, Leipzig 1926, p. 63.

38. W. Grebe, *Der tätige Mensch. Untersuchungen zur Philosophie des Handelns*, Berlin 1937, citato da T. W. Adorno, recensione, in «Zeitschrift für Sozialforschung», VIII (1939-40), pp. 235 sg.

39. Cfr. M. Horkheimer e T. W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, Amsterdam 1947, pp. 20 sgg. [trad. it. *Dialettica dell'illuminismo*, Torino 1974, pp. 22 sgg.].

40. [Cfr. J. W. Goethe, *Faust*, vv. 6212-24.]

41. K. Jaspers, *Der philosophische Glaube*, München 1948, p. 125 [trad. it. *La fede filosofica*, Torino 1973, p. 174].

42. K. Jaspers, *Vernunft und Existenz* (1935), München 1960, pp. 98 sg. [trad. it. *Ragione ed esistenza*, Torino 1971, pp. 120 sg.].

Note alla sezione seconda

1. Cfr. Heidegger, *Sein und Zeit* cit., pp. 260 sgg.; anche p. 43 [trad. it., pp. 316 sgg.; vedi anche p. 65].

2. M. Heidegger, *Aus der Erfahrung des Denkens*, Pfullingen 1954, p. 13 [trad. it. *Pensiero e poesia*, Roma 1977, p. 43].

3. [La teoria filosofica, per affermarsi come tale, deve riflettere la mediazione sociale, che comunque esiste, non saltarla. Essa si riduce alla sua base materiale proprio quando crede di esserne al di sopra, non quando la ritrova nel nucleo dei propri concetti. La filosofia non è mero riflesso di determinate forme di produzione; lo diviene però nel momento in cui essa vuole difendere a tutti i costi il principio della sua autonomia. È questo che rende possibile la «decifrazione storiografica» di concetti filosofici di per sé avulsi dal contesto storico. Si imparerà così a vedere nell'indeterminatezza del concetto di Essere un'espressione filosofica dell'inespressività e del mutismo di coloro – i contadini – che per ragioni oggettive non sono abituati a esprimersi (cfr. p. 41), nell'Esserci-sempre-mio, intesa come l'unica determinazione generale restante dopo la decostruzione del soggetto trascendentale, l'espressione della spoliazione effettiva di quella élite liberale che non tenne il passo con le trasformazioni del capitalismo monopolistico (cfr. p. 80) e via dicendo.]

4. M. Heidegger, *Über den Humanismus*, Frankfurt 1947, p. 29 [trad. it. *La dottrina di Platone sulla verità - Lettera sull'umanismo*, Torino 1978, pp. 108 sg.].

5. Cfr. Heidegger, *Aus der Erfahrung des Denkens* cit., p. 15 [trad. it., p. 45].

6. *Ibid.*, p. 12 [trad. it., p. 42].

7. *Ibid.*, p. 22 [trad. it., p. 54].

8. *Ibid.*, p. 27 [trad. it., p. 58].

9. *Ibid.*, p. 19 [trad. it., p. 49].

10. [Max Jungnickel (1890 - disperso dopo il 1945) è un esponente del *Kitsch* letterario tedesco. Il *Kitsch* è per Adorno il tentativo illusorio di avvicinare un'opera d'arte al suo fruitore.]

11. Heidegger, *Aus der Erfahrung des Denkens* cit., p. 23 [trad. it., p. 55].

12. Citato da G. Schneeberger, *Nachlese zu Heidegger. Dokumente zu seinem Leben und Denken*, Bern 1962, p. 216.

13. *Ibid.*

14. *Ibid.*, p. 217.

15. Cfr. J. P. Hebel, *Werke*, Berlin 1874, vol. 2, p. 254.

16. Schneeberger, *Nachlese zu Heidegger* cit., p. 218.

17. [*Blut und Boden*, da cui *Blubo* (Sangue e suolo), era lo slogan della politica agraria nazista che legava la proprietà terriera alla famiglia contadina; cfr. Brachmann e Birkenhauer, *NS-Deutsch* cit., p. 40.]

18. Cfr. Heidegger, *Sein und Zeit* cit., pp. 204 sgg. [trad. it., pp. 254 sgg.].

19. M. Heidegger, *Der Feldweg*, Frankfurt 1956, p. 4.

20. Citato in Schneeberger, *Nachlese zu Heidegger* cit., p. 217.

21. [Secondo Adorno le Utopie dell'«origine» – dal Biedermaier ai Pelasgi (cfr. p. 29) – sorgono dal disagio creato dal crescere degli aspetti di contraddizione e di scissione all'interno di una società sempre più differenziata; al tempo stesso però servono a nasconderli nella misura in cui presuppongono che quel passato si sia conservato inalterato nella società contemporanea. L'illusione a cui qui si soggiace è quella che determinati valori umani, determinate forme di vita «a misura d'uomo», siano indipendenti dalle forme sociali, agrarie o artigianali, che li espressero e siano quindi trasponibili immediatamente in un'altra situazione storica. D'altro lato la coscienza soggettiva si è sviluppata a un punto tale che queste Utopie vengono coltivate oggi solo come consapevoli illusioni. Si tratta di un autoinganno cercato da una coscienza che è sin troppo consapevole dei propri limiti e che per principio non crede a qualcosa che oltrepassa l'orizzonte del fin troppo noto. Essa cerca in queste Utopie, che non vengono prese sul serio, solo lo svago dagli affari quotidiani e il controllo su quelle potenze irrazionali della vita, che, se non curate, si rivoltano contro la vita stessa. Sul *Leitmotiv* dell'origine cfr. alle pp. 16, 29, 75.]

22. [«Gusto» in italiano nel testo.]

23. [Il *Vormärz* è il periodo compreso tra la restaurazione antinapoleonica e i moti repubblicani del 1848.]

24. Jaspers, *Die geistige Situation* cit., p. 170.

25. [Allusione ai versi di Hölderlin «In denen der Seele ihr göttlich Recht | nicht wird», tratti dalla poesia *Alle Parche* (trad. it. in *Poesie*, a cura di G. Vigolo, Milano 1986, p. 28).]

26. [Hjalmar Schacht fu presidente della Reichsbank dal 1933 al 1939 e ministro della Economia dal 1934 al 1937. Stratega finanziario del riarmo della Wehrmacht e dell'economia di guerra, fu poi sospettato di avere appoggiato l'attentato a Hitler del 20 luglio 1944 e quindi internato. Cfr. R. Wisrich, *Who's Who in Nazy Germany*, London 1982.]

27. [Sulla base di un modello psicologico (il rapporto estraneato delle tre principali facoltà umane: pensare, sentire, volere) Adorno espone qui il suo concetto di *totalità antinomica*. Mentre la teoria classica concepisce le parti a partire dalla totalità, Adorno inverte il rapporto e concepisce la totalità, in senso quasi meccanicistico, come il risultato delle parti. Per far questo egli trasferisce la dialettica tra il tutto e le parti – secondo cui non c'è totalità senza parti, ma il tutto è più che la somma di esse – all'interno delle singole parti. Ciascuna di esse viene dapprima concepita come singola totalità indifferenziata,

che si spezza nel momento in cui essa è chiamata a svolgere una funzione specifica entro una totalità di più alto livello. Questa si configura adesso come il risultato di parti tra loro estraneate. *Ogni singola parte ha infatti ora bisogno delle altre e nessuna è più se stessa.* Si crea così il concetto di una *totalità antagonistica,* nella quale *l'autonomia del tutto va a spese dell'autonomia delle parti.* Il carattere antinomico o antagonistico consiste nel fatto che in questo concetto di totalità le parti da un lato sono più che solo se stesse – si sono arricchite entrando a far parte di una totalità di più alto livello – ma dall'altro hanno dovuto pagare il prezzo della perdita della propria identità. Ogni nuova acquisizione si configura così, *nello stesso rispetto,* come una perdita secca. Sul concetto di «ruolo» all'interno della totalità sociale cfr. p. 52, su quello di totalità pp. 32, 97-101.]

28. Jaspers, *Die geistige Situation* cit., p. 171.

29. «Die Stillen im Lande» furono chiamati, non senza una nota canzonatoria, quegli aderenti del movimento religioso pietista del secolo XVIII che avevano scelto la «quiete campestre» come luogo più idoneo per praticare la loro religiosità. Cfr. G. Büchmann, *Geflügelte Worte,* Frankfurt-Berlin 1986, p. 16.]

30. Heidegger, *Sein und Zeit* cit., p. 129 [trad. it., p. 166].

31. Cfr. I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft,* B 332 sg. («Die Amphibolie der Reflexionsbegriffe»).

32. Vedi per questo K. Jaspers, *Psychologie der Weltanschauungen* (1919), 3ª ed., Berlin 1925, pp. 132 sg. [trad. it. *Psicologia delle visioni del mondo,* Roma 1950, pp. 155 sg.].

33. Cfr. Heidegger, *Sein und Zeit* cit., p. 43 [trad. it., p. 65].

34. Cfr. *Ibid.,* p. 249 e soprattutto pp. 301 sg. [trad. it., p. 530 nota 6 e p. 532 nota 16].

35. [Nell'ideologia nazista la *Volksgemeinschaft* è, a pieno titolo, l'equivalente di quello che è, nell'ideologia borghese, lo Stato. In contrapposizione a quest'ultimo essa trae la sua pretesa di legittimità, negativamente, dalla soppressione delle distinzioni di classe e di ceto, positivamente, dal fondarsi nell'appartenenza dei singoli alla medesima razza e nelle sue esigenze di difesa.]

36. Recensione allo *Jesus* di Rudolf Bultmann, in «Archiv für Liturgiewissenschaft», VI (1959), 1, p. 201.

37. Cfr. B. Russ, *Das Problem des Todes in der Lyrik Gottfried Kellers,* Inaugural-Dissertation, Frankfurt am Main 1959, pp. 189 sgg., 200 sg.

38. [Adorno fa qui riferimento al significato, oggi perduto, dell'infinito sostantivato *Anliegen* nel senso di *Gebrechen,* cioè di mancanza o difetto.]

39. [«Eine Fehlbitte tun» (chiedere invano) è espressione attestata nella traduzione luterana del Vangelo di Marco 6, 26.]

40. Il proprio lavoro ha insegnato all'autore cos'è il cambiamento di funzione. Nella «filosofia della musica moderna» sorta in America nulla ancora lo metteva in guardia davanti alla parola «ciò che sta a cuore»; solo nell'ambito di una critica delle cose tedesche egli urtò contro l'aspetto bigotto di essa. Anche

chi detesta il gergo non è immune dal contagio; tanto maggiore il motivo d'averne paura.

41. Heidegger, *Sein und Zeit* cit., p. 133 [trad. it., p. 171].

42. [Sigla delle squadre d'assalto (*Sturmabteilung*) del partito nazista.]

43. R. M. Rilke, *Duineser Elegien* (1923), New York, s.d., p. 8 [trad. it. *Elegie duinesi*, a cura di L. Traverso, Milano 1974, p. 13].

44. Cfr. R. M. Rilke, *Der neuen Gedichte anderer Teil*, Leipzig 1919, p. 1.

45. Rilke, *Duineser Elegien* cit., p. 7 [trad. it., p. 13].

46. *Ibid.*, p. 8 [trad. it., p. 13].

47. [Adorno fa qui un'allusione ironica al titolo, divenuto proverbiale, di una poesia di Cäsar Flaischlen (1864-1920), *Hab' Sonne im Herzen*, in *Aus den Lehr- und Wanderjahren des Lebens* (1899). Per Adorno esso è espressione di quel superficiale ottimismo che, nonostante la sua «radiosità», non si avvede di quanto accade alla «cosa» sotto il predominio del metodo.]

48. Cfr. Heidegger, *Sein und Zeit* cit., p. 259 [trad. it., p. 315].

49. C. Schütze, *Gestanzte Festansprache*, in «Stuttgarter Zeitung», 2 dicembre 1962, citato in «Der Monat» (genn. 1963), 160, p. 63.

Note alla sezione terza

1. G. W. F. Hegel, *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems* (1801), in *Werke*, a cura di H. Glockner, Stuttgart 1958, vol. 1, p. 43 [trad. it. *Differenza tra il sistema filosofico di Fichte e quello di Schelling*, in *Primi scritti critici*, Milano 1971, p. 12].

2. *Ibid.*

3. Nel trattato su *Identità e differenza* Heidegger, disattento per un attimo, scopre le carte: «Ma ammettiamo, per una volta, che la differenza sia un'aggiunta della nostra rappresentazione; allora si solleva la domanda: "un'aggiunta a cosa?" Si risponderà: "all'essente". Bene. Ma cosa significa "l'essente"? Cosa altro significa se non: quell'essente che è? Così noi poniamo l'aggiunta presunta, la rappresentazione della differenza, nell'Essere. Ma lo stesso "Essere" significa: l'Essere, che è essente. Noi troviamo già sempre l'essente e l'Essere nella loro differenza, laddove noi dobbiamo portare la differenza come aggiunta presunta. Accade qui come nella favola di Grimm della lepre e del riccio: io sono già qui» (M. Heidegger, *Identität und Differenz*, Pfullingen 1959, p. 60). Ciò che qui viene detto della cosiddetta differenza ontologica con l'aiuto di un'ipostasi davvero primitiva della copula, per trasferire la priorità ontologica di quella differenza nell'Essere stesso, è in verità la formula del metodo di Heidegger. Esso si mette al sicuro, neutralizzando le obiezioni possibili come momenti che sarebbero già stati presi in considerazione nella tesi appena sostenuta; false inferenze, che un qualunque logico potrebbe controllare, vengono

proiettate nella struttura oggettiva di ciò a cui il pensiero mira e risultano così giustificate.

4. Heidegger, *Sein und Zeit* cit., p. 43 [trad. it., p. 65].

5. *Ibid.*, p. 167 [trad. it., p. 211].

6. Citato da R. Eucken, *Geschichte der philosophischen Terminologie*, Leipzig 1879, p. 86; cfr. T. Hobbes, *Leviathan*, capp. 4 e 5. [Il passo citato di Hobbes è tratto in realtà dal *De cive* VII 2. L'autore ha scambiato la nota 3 con la nota 2 di pagina 86 del libro citato di Eucken.]

7. [La filosofia, secondo Adorno, deve oggi fare i conti con la sua *mediazione culturale*, cioè con il fatto che essa non è più una forma universale di conoscenza, ma viene esercitata all'interno di un sistema di divisione istituzionale del sapere. È un aspetto della *storia dello spirito come storia della sua demitologizzazione* che questo sistema sia sorto dall'autonomizzarsi dei saperi settoriali da quella forma universale di sapere che un tempo è stata la filosofia. La sua essenza all'interno di questo sistema non resta immutata. Che la filosofia si sia trasformata, per così dire da un giorno all'altro, in un sapere settoriale, con una logica propria, alternativa a quella di altri saperi settoriali – e sia pure quella dell'Essere puro – significa infatti che essa non è più in grado di riflettere se stessa in quanto momento interno alla totalità dei saperi settoriali. Riflettere la totalità comporta infatti il ripercorrerne tutti i momenti dall'interno, cosa che non è più possibile quando la totalità è confinata in anticipo in un momento di essa. Quindi da un lato si riscontra *la tendenza alla settorializzazione del sapere*, tendenza questa che investe la stessa filosofia e che è irreversibile, dall'altro questa tendenza si scontra con quella che è *la vocazione propria della filosofia*, cioè quella di riflettere le dinamiche in cui essa stessa è coinvolta. Al cospetto di questo processo di erosione che la svuota dall'interno la filosofia non deve fare come se nulla fosse, visto che essa dopo tutto ancora c'è, ma deve chiamare per nome il vuoto della sua esistenza. Cfr. Adorno, *Vorlesungen* cit., pp. 35 sg.]

8. Cfr. F. Gundolf, *George* (1920), 3ª ed., Berlin 1930, p. 269.

9. Heidegger, *Sein und Zeit* cit., p. 168 [trad. it., p. 212].

10. *Ibid.* [trad. it., p. 213].

11. *Ibid.*, p. 165 [trad. it., p. 208].

12. *Ibid.*, p. 127 [trad. it., p. 164].

13. [Il *Befehlnotstand* è per il soldato quella situazione morale di emergenza in cui egli si viene a trovare, quando deve eseguire ordini che entrano in conflitto con la sua coscienza.]

14. *Ibid.* [trad. it., pp. 163 sg.].

15. E. Anrich, *Die Idee der deutschen Universität und die Reform der deutschen Universitäten*, Darmstadt 1960, p. 114.

16. Cfr. Heidegger, *Sein und Zeit* cit., p. 172 [trad. it., p. 217].

17. *Ibid.* [trad. it., *ibid.*].

18. [«Bleibe im Lande und nähre dich redlich» è la traduzione tedesca del Salmo 37, 3.]

19. Heidegger, *Sein und Zeit* cit., p. 172 [trad. it., pp. 217 sg.].

20. Hegel, *Differenz* cit., p. 40 [trad. it., p. 10].

21. Heidegger, *Sein und Zeit* cit., p. 173 [trad. it., p. 218].

22. [Asvero è il nome del protagonista della leggenda dell'Ebreo errante.]

23. Heidegger, *Sein und Zeit* cit., pp. 173, 172 [trad. it., pp. 218, 217].

24. [Una macchia gialla (*gelber Fleck*) era nel Medioevo il simbolo ebreo di riconoscimento. Fu rinnovato e ripreso durante il boicottaggio dei negozi ebrei del 1° aprile 1933, per contrassegnarli inequivocabilmente. Come distintivo fu usata una targhetta con macchia gialla su fondo nero. A partire dal 1939 fu poi introdotta la *Judenstern* (stella ebraica), da portare sul vestito. Cfr. Brachmann e Birkenhauer, *NS-Deutsch* cit., pp. 82 e 106.]

25. Heidegger, *Sein und Zeit* cit., p. 172 [trad. it., p. 217].

26. *Ibid.*, p. 42 [trad. it., p. 65].

27. Cfr. S. Kierkegaard, *Die Krankheit zum Tode* (1849), Düsseldorf 1954, p. 10 [trad. it. *La malattia mortale*, Milano 1952, p. 5].

28. [Adorno fa qui osservare che Heidegger, in questo vero discepolo di Husserl, ha sì tematizzato l'esistenza, l'autenticità, *ma solo nell'ambito di una ricerca delle condizioni «ideali» di essa*. Ciò svilisce il senso stesso della parola «esistenza». Nella stessa direzione va l'osservazione di E. Bloch in *Erbschaft dieser Zeit* (Frankfurt 1985, p. 309) secondo cui Heidegger parla dell'esistenza con un tono accademico che la priva di quei tratti che, ancora in Kierkegaard, implicavano un autocoinvolgimento del soggetto. Si rivela quindi ingiustificato il «pregiudizio» di alcuni studiosi (cfr. H. Mörchen, *Adorno und Heidegger*, Stuttgart 1981, p. 50) in base al quale in Heidegger non si può parlare, a differenza che in Husserl, di «disprezzo dell'esistenza». Secondo Adorno è possibile parlare di esistenza solo in riferimento al soggetto psicologico.]

29. Heidegger, *Sein und Zeit* cit., p. 42 [trad. it., p. 65].

30. *Ibid.* [trad. it., *ibid.*].

31. [Si ricordi che nel dialetto berlinese la *g* si pronuncia come uno *j*.]

32. Cfr. Heidegger, *Sein und Zeit* cit., p. 130 [trad. it., p. 167].

33. [*Tat-handlung* è un termine usato da Fichte in opposizione a *Tat-sache*, per indicare l'incondizionatezza delle azioni dell'Io. Cfr. J. G. Fichte, *Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre* (1797), in *Werke*, Berlin 1971, vol. 1, pp. 465 e 468.]

34. Heidegger, *Sein und Zeit* cit., p. 13 [trad. it., p. 30].

35. [In queste pagine si nasconde uno dei nodi concettuali più importanti del pensiero di Adorno: il problema del soggetto, della sua ipostasi. *Perché è contraddittorio predicare del* Dasein *nello stesso rispetto l'ontologico e l'ontico?* Perché il *Dasein* è ontologico? Che esso sia ontologico significa, nel linguaggio tradizionale della filosofia, che esso è condizione a priori della possibilità dell'esi-

stenza. Essa acquista chiarezza su se stessa nel corso della delucidazione dei suoi «esistenziali», inautentici o autentici. Ma queste condizioni a priori dell'esistenza sono a loro volta esistenti, ontiche, cioè autonome rispetto a ciò di cui sono condizione? *Chi afferma che l'Esserci è ontologico e ontico, ha, con altra terminologia, reinstaurato la vecchia dottrina idealista dell'autonomia dello spirito.* Senza volere liquidare la nozione stessa di Apriori, Adorno vuole dissolverne l'apparenza di autonomia. Per far questo egli determina dialetticamente il rapporto dell'Apriori con i soggetti psicologici da cui è stato ricavato *per astrazione.* Nei confronti dei soggetti psicologici l'Apriori appare infatti da un lato come un Meno, in quanto privo della individuazione e della fatticità propri del soggetto psicologico, dall'altro come un Più, in quanto sottratto alla causalità psichica e perciò costitutivo (cfr. sopra, p. 54). Da questa dialettica dei poli – ciascuno dei quali rimanda, come condizione della sua possibilità, al suo Altro – non si può uscire reificando il soggetto astratto. Chi lo fa cerca di reintrodurre di soppiatto quel momento di individuazione e di esistenza a cui si è dovuto rinunciare in favore della possibilità di un soggetto costitutivo (cfr. Adorno, *Vorlesungen* cit., pp. 90 sg.). La reificazione del soggetto, qualunque sia la sua forma particolare, è in ultima analisi da ricondurre sempre alla separazione, operata da Husserl nelle *Ricerche logiche*, di intuizione categoriale e astrazione psicologica. Essa è all'origine della rinascita dell'ontologia.]

36. Cfr. *ibid.*, p. 172 [trad. it., p. 217].

37. [«Cooperativa di piccoli ortofrutticoltori», che nel tempo libero coltivano un piccolo orto.]

38. [Con la sua nozione di *haecceitas* Duns Scoto è, tra gli autori citati, il primo di una linea di nominalismo radicale, in cui si collocano, nell'ordine, Lutero (cfr. sopra, p. 24), con il suo concetto di fede incomprensibile alla ragione, Kierkegaard (cfr. sopra, p. 53), con la sua nozione di interiorità, e, ovviamente, l'autenticità di marca heideggeriana.]

39. M. Heidegger, *Hölderlin und das Wesen der Dichtung*, München 1937, p. 6 [trad. it. *Hölderlin e l'essenza della poesia*, in *La poesia di Hölderlin*, Milano 1988, p. 44].

40. *Ibid.* [trad. it., *ibid.*].

41. K. Jaspers, *Von der Wahrheit* (1948), München 1958, p. 340.

Note alla sezione quarta

1. Heidegger, *Sein und Zeit* cit., p. 250 [trad. it., p. 305].

2. Cfr. *ibid.*, p. 130 [trad. it., p. 167].

3. *Ibid.*, p. 261 [trad. it., p. 318].

4. Heidegger, *Über den Humanismus* cit., p. 47 [trad. it., p. 134].

5. Heidegger, *Sein und Zeit* cit., p. 261 [trad. it., p. 318].

6. [Cfr. F. Böhm, *Anticartesianismus. Deutsche Philosophie im Widerstand*, Hamburg 1938, p. 218.]

7. Cfr. la critica di Herbert Marcuse, in «Zeitschrift für Sozialforschung», VII (1938), p. 408.

8. M. Heidegger, *Was ist Metaphysik?* (1929), 8ª ed., Frankfurt am Main 1960, p. 44 [trad. it. *Poscritto a «Che cosa è la metafisica?»*, Milano 1987, p. 264].

9. Heidegger, *Sein und Zeit* cit., p. 262 [trad. it., p. 319].

10. G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes* (1807), in *Werke* cit., vol. 2, p. 454 [trad. it. *Fenomenologia dello spirito*, Firenze 1973, vol. 2, p. 130].

11. [«Daß alles wert ist, daß es zugrunde geht»: famoso verso del *Faust* di Goethe, cfr. vv. 1340 sg. della prima parte.]

12. [La definizione dell'Io come «processo di automantenimento (*von sich durchhalten*) è in Adorno centrale, anche per la critica al *Sein-zum-Tode* quale *astratta soggettività*. Per chiarirla è necessario richiamare brevemente alla memoria «la preistoria della soggettività». Secondo la ricostruzione dell'antropologia borghese fornitaci da Horkheimer e Adorno nella *Dialettica dell'illuminismo* l'individuo si afferma interiorizzando il potere esterno esercitato dalla figura del padre. Quando questa interiorizzazione è avvenuta l'individuo è in grado di controllare la propria natura interna, cioè di porre freno al soddisfacimento immediato di un bisogno in vista del raggiungimento di una forma di soddisfacimento ritenuta superiore. In termini di economia aziendale l'individuo farebbe «investimenti» di energia pulsionale su un fine da raggiungere, impedendo la dispersione di essa in mille rivoli. Appoggiandosi a Freud, Adorno sostiene (in *Terminologia filosofica*, trad. it., Torino 1975, p. 376) che quel che l'individuo spende in termini di energia è sempre più di quello che gli ritorna in termini di soddisfacimento e compensazione reale. Se questo è vero, ne consegue che *l'autoaffermazione dell'individuo è accompagnata, sin dal suo sorgere, da una tendenza alla dissoluzione del Sé*, da un «cupio dissolvi» che ha origine appunto nella percezione che gli investimenti energetici dell'Io, per così dire, non «pagano» (cfr. *Dialettica dell'illuminismo*, trad. it., Torino 1971, p. 42). Quindi, da un lato, l'Io si autoafferma sulle proprie pulsioni, dall'altro, però, questa affermazione produce la tendenza opposta alla dissoluzione. L'Io è questa stessa dialettica: non può resistere in altro modo alla dissoluzione, che immergendosi nella stessa oggettività da cui nasce il «cupio dissolvi». Quando la via verso l'oggettività è preclusa, quando le energie pulsionali non riescono a organizzarsi «in vista di una meta non garantita» e il soggetto non è più disposto «a rischiare una sortita» (cfr. R. Bodei, *Scomposizioni*, Torino 1987, pp. 210 e 226), l'Io diventa passivo e, *anziché resistere alle tendenze di dissoluzione*, finisce per assecondarle e per identificarsi con esse. Questo Io è l'Io-debole (cfr. sopra, pp. 85, 49), remissivo, al quale non resta – dopo aver respinto la via dell'alienazione – che erigere la propria nullità a sostanza (p. 48), sublimare la propria limitazione a virtù (p. 20), identificare l'esistenza e l'essenza (p. 81), la morte e la soggettività (p. 96).]

13. Cfr. Heidegger, *Sein und Zeit* cit., p. 130 [trad. it., p. 167]. Vedi anche sopra, p. 82.

14. *Ibid.*, p. 236 [trad. it., p. 289].

15. *Ibid.* [trad. it., *ibid.*].

16. *Ibid.*, p. 240 [trad. it., p. 294].

17. Cfr. *ibid.* [trad. it., *ibid.*]. Vedi per questo la critica che Adolf Sternberger nel 1932 mosse in particolare al paragrafo 47 di *Essere e tempo* (*Der verstandene Tod*, Frankfurter Dissertation, Gräfenhainichen 1933).

18. *Ibid.*, p. 250 [trad. it., p. 305].

19. [Uno dei più famosi generali della prima guerra mondiale, che appoggiò anche il putsch di Hitler a Monaco nel 1923.]

20. Heidegger, *Sein und Zeit* cit., pp. 250 sg. [trad. it., p. 306].

21. Cfr. *ibid.*, p. 250 [trad. it., p. 305].

22. *Ibid.*, p. 251 [trad. it., p. 306].

23. [La «grandezza» della filosofia heideggeriana nei confronti della sua vulgata, secondo Adorno, sta nel fatto che essa si è posta sul terreno di una esperienza storica di negatività, senza stendere veli di pietà. Non è invece all'altezza della sua filosofia l'avere trasformato a sua volta – come già fece Nietzsche – la negatività, la morte stessa, nella possibilità dell'esistenza autentica (ateismo pratico).]

24. Hegel, *Phänomenologie des Geistes* cit., p. 453 [trad. it., vol. 2, p. 129].

25. Occasionalmente Heidegger menziona con stima il concetto di totalità di altri autori, ma solo per mostrare la superiorità del proprio.

26. Heidegger, *Sein und Zeit* cit., pp. 223 sg. [trad. it., pp. 286 sg.].

27. [Lo *überwinden* tedesco ha anche il significato di *besiegen* (sconfiggere).]

28. Heidegger, *Sein und Zeit* cit., p. 235 [trad. it., p. 289].

29. *Ibid.*, p. 236 [trad. it., *ibid.*].

30. *Ibid.* [trad. it., *ibid.*].

31. *Ibid.* [trad. it., *ibid.*].

32. Cfr. la mia Introduzione a Benjamin, *Schriften* cit., vol. 1, p. XXII.

33. Heidegger, *Sein und Zeit* cit., p. 242 [trad. it., p. 297].

34. *Ibid.* [trad. it., *ibid.*].

35. *Ibid.*, p. 243 [trad. it., *ibid.*].

36. [Sulla decostruzione-ricostruzione adorniana del terzo momento dialettico, della sintesi, quale reificazione dell'astratto, cfr. sopra, pp. 82 e 123 sg. nota 35.]

37. *Ibid.*, pp. 242 sgg. [trad. it. *ibid.*].

38. Cfr. sopra, p. 95.

39. Heidegger, *Sein und Zeit* cit., pp. 258 sg. [trad. it., pp. 315 sg.].

40. *Ibid.*, p. 259 [trad. it., p. 315]. [Bisogna dire, a onor del vero, che Adorno riporta le citazioni di Heidegger, qui come in altri casi, sopprimendo i corsivi dell'autore. Una critica filosofica, qual è quella di Adorno, richiede infatti che il senso dei

passi da interpretare non sia già pregiudicato da un'interpretazione precostituita, anche se si tratta di quella dell'autore medesimo.]

41. Heidegger, *Sein und Zeit* cit., p. 253 [trad. it., p. 309].

42. *Ibid.*, pp. 252 sg. [trad. it., pp. 308 sg.].

43. *Ibid.*, p. 253 [trad. it., pp. 308 sg.].

44. *Ibid.* [trad. it., p. 309].

45. A. Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung* (1819), in *Sämtliche Werke*, a cura di W. Ernst, Leipzig s.d., vol. 1, p. 376 [trad. it. *Il mondo come volontà e rappresentazione*, Bari, 3ª ed. 1979, p. 374].

46. Heidegger, *Sein und Zeit* cit., p. 263 [trad. it., p. 320].

47. *Ibid.* [trad. it., *ibid.*].

48. *Ibid.*, p. 254 [trad. it., p. 310].

49. *Ibid.* [trad. it., *ibid.*].

50. *Ibid.*, pp. 253 sg. [trad. it., pp. 309 sg.].

51. *Ibid.*, p. 254 [trad. it., p. 310].

52. *Ibid.*, p. 255 [trad. it., p. 311].

53. [Secondo Adorno la paura della morte è una reazione alla profonda insoddisfazione che gli uomini nutrono verso la propria vita. Poiché la vita – così come essa oggi è – delude le aspettative degli uomini, le persone si attaccano alla loro esistenza biologica come all'unica cosa che veramente possiedono. Da qui il rifiuto, la paura, accuratamente rimossa, della morte. Ciò che però viene rimosso non è semplicemente un manco, un deficit, della «cultura», ma è al contempo una possibilità: quella di un rapporto con la morte che non sia di paura. È pensabile che in una società non più dominata dall'astrazione, in cui il soggetto può trovare appagamento nella materia, *vero telos dell'identità*, l'autoconservazione non sia più chiamata a compensare tutto quello che non si è avuto e di conseguenza il rapporto con la morte possa perdere, almeno in parte, il suo aspetto traumatico.]

54. *Ibid.*, p. 258 [trad. it., p. 314].

55. *Ibid.*, p. 264 [trad. it., p. 321].

56. *Ibid.* [trad. it., *ibid.*].

57. *Ibid.*, p. 264 [trad. it., *ibid.*].

58. *Ibid.* [trad. it., *ibid.*].

59. *Ibid.*, pp. 296 sg. [trad. it., pp. 350 sg.].

60. Heidegger, *Was ist Metaphysik?* cit., p. 45 [trad. it., pp. 264 sg.].

61. [L'autore è Helmut Kuhn, professore di filosofia negli Stati Uniti durante il Terzo Reich e poi dal 1949 a Erlangen e dal 1952 a Monaco. I libri citati sono stati pubblicati rispettivamente nel 1950 e nel 1954.]

62. F. Schiller, *Über Anmuth und Würde* (1793), in *Sämmtliche Werke*, vol. 8, t. 1, Stuttgart-Tubingen 1818, pp. 95 sgg. [trad. it. *Grazia e dignità*, in *Saggi estetici*, Torino 1951, pp. 201 sg.].